

(الجزء الاول)

- (من شرح التوضيح على التنقيح)
(لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود)
(وعليه التلويح للامام سعد الدين)
(التفاضلاني وحاشية الفزري على)
(التلويح وحاشية ملاخسرو)
(وعبد الحكيم عليه أيضا)

(نبيه)

قد قدمنا في أول صلب العجينة التلويح
وبليه حاشية الفزري ثم يليه حاشية
ملاخسرو وحاشية عبد الحكيم مفصلا
بهما يجادل وفي أول الهامش شرح
التوضيح على التنقيح وبليه حاشية المرجاني
مفصلا بيهما يجادل

(الطبعة الاولى)

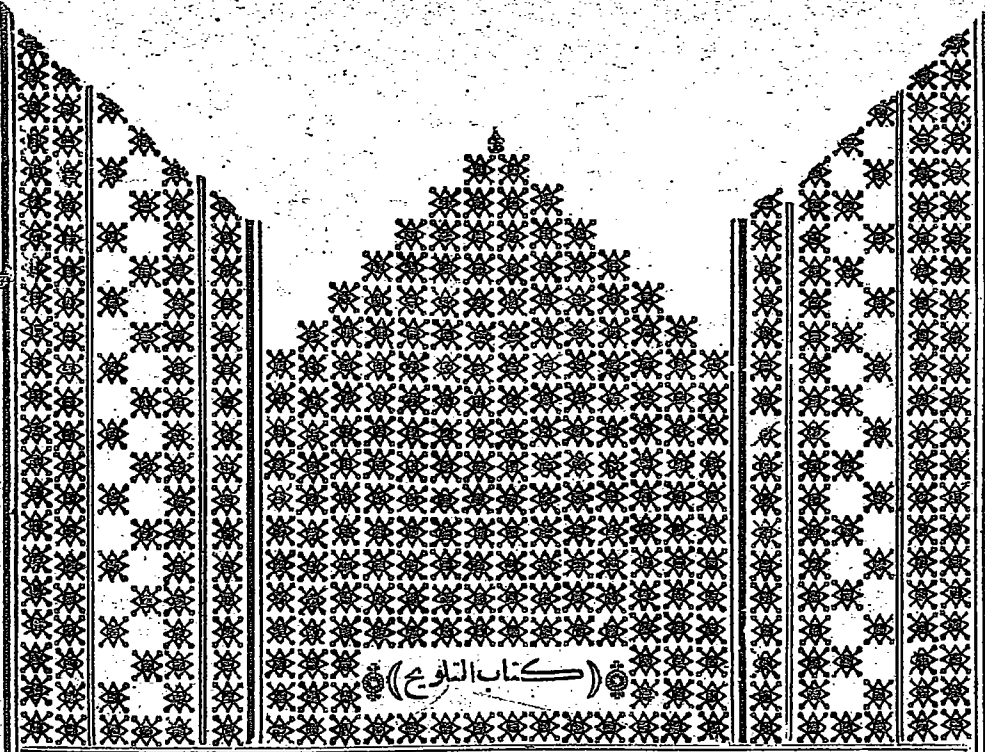
- (بالمطبعة الخيرية لمالكها ومديرها)
(السيد عمر حسين الخشاب)
(عصر القاهرة)



طرح جانی سترها ز الدینی هارون
تحت تسمیہ الدینی سہ القرانی
۱۳۰

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

الحمد لله الملك القدوس
السلام الغني الحني القادر
العلام والصلاة والسلام
على رسوله محمد سيد
الانام وعلى آله وأصحابه
الاعلام مفاتيح الهدى
ومصابيح الظلام على ان
ذكرنا بالايات البينات
وفكرنا في الحجج المحكمات
المتقنات وبصرنا مباني
المعقول والمسهوع
وغيرنا معاني الاصول
والفروع وبسرنا
الوقوف على مدارك
والحقوق لدى مباركة
وتنقيح الطيب من
الطيب وتخصه عن
الفضول وهو الحديث
(أما بعد) فان كتاب
التنقيح وشرحه التوضيح
للعلامة المحقق صدر
الشریفة عبيد الله بن
مسعود كتاب هو المعول
عند الطلبة عليه
والرجوع في تحصيل
الاصول اليه وانه لم يود



(كتاب التلويح)

مؤلف التفتازاني (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) الفارسي محمد شاه

(كتاب الفتری) الفارسی محمد شاه

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

الحمد لله على شمول نعمه الجسام ووصول الفقه في الدين من اصول نحر الاسلام حبيب الله محمد المصطفى
من بين الانام بكشف الكروب يوم القيام صلى الله عليه وعلى آله صلاة طالية بالدوام خالية عن وصمة
الانصرام (أما بعد) فان آرياب العقل متطابقون وأصحاب النقل متوافقون على ان العلم وان
تشعبت أفانينه وتنوعت قوانينه أعز المطالب التي تسترجهما القرائح وأرجح المكاسب التي تخرج الى
تخصيلها الجوائح والعلوم الشرعية أشرف العلوم وأنفعها وأكمل المعارف وأرفعها اذ بها ينتظم
الصلاح للعباد ويعتتم الفلاح في المعاد من تحليها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تحلي عنها يحشر يوم
القيامه كمن هو أعمى وأصول الفقه من بينها أكثر فائده وأرجح فائده وأرفعها مانازا وأسنها
اهمة ومقدارا وقد صنف فيها علماء المذاهب وفضلاء المشارق والمغارب جزاهم الله تعالى عنا خير
الجزاء ورزقهم وايانا حظ اللقاء في دار البقاء كتبنا شريفة وزبر الطيفة غير ان كتاب التلويح من
مؤلفات الشيخ المحقق والخبير المدقق جامع الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمشروع أسوة
المدققين قدرة المحققين المؤيد بالتأييد الصمداني سعد الملة والدين التفتازاني نعمه الله سبحانه
بغفرانه وأسكبه بفضلہ فسيح جناحه اختص من بين اجمز ايا الامم يد عليها قد أصبحت روضة هذا العلم به مفتحة
الازهار متسلسلة الاثمار ثمرات التحقيق من عجائبه تجتني وذخائر التدقيق من غرائبه تقني

(كتاب ملا خسرو)

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروغ الحنيفية السمحة البيضاء

ففي كل لفظ منه روض من المنى * وفي كل سطر منه عقد من الدر وقد كان قدما بلجام في صدري ويتخالج في قلبي ان أكتب عليه حواشي تذال صغابه وتميط عن وجوه مخدراته نقابه وكان يعوقني عن ذلك عوائق الزمان وطوارق الحدثان الى أن شرح الله صدري وان كان يتقاضى عنه وتضع قدرى وهما قادي الى الاقدام على هذا المطلب الاعلى الاخرى بعد ان قدمت رجلا وأخرت أخرى اني لما توجهت الى زيارة بيت الله الحرام طالباً من ربي اقالة عثرات الاثام مستيقظاً من هيجتي تشرفت في طلعتي ورجعتي بملاقة الملك الهمام القرم المصمقام مرغم أنوف القراعين معفر تيجان الخواقين مستعيداً رباب الابواب فعمد المفضب القرضاب في قراب الرقاب معز الخلق والدنيا والدين غيمات الاسلام ومغيث المسلمين

ملك تيريلك شسوع منزل قدره * زهر الكواكب منه صف نعال

كهف الندى لبث الجحام ماله * ثاب اذا دعت المسألة تزال

السلطان ابن السلطان السلطان بايزيدخان ابن السلطان محمد بن مرادخان أجرى الله تعالى معاليه على صفحات الانام وربط أطناب دولته بأوتاد الدوام ولازال مستن العلماء بالطافه متيناً * ويرحم الله عبدنا قال آميناً * فمعنى بكال احسانه كما هو اللائق بقائى شأنه ولما رجب على شكر قوله والحمد لله على عظيم افضاله تذكرت قول المتنبي

لا خيل عندك تدها ولا مال * فليسعد النطق ان لم يسعد الحال

فصهمت عزى على تأليف كتاب يتضمن عنوانه شرح القابله ليهدى مطالعوه تحف الدعوات الى جنبابه ويكون تذكرة منى باقية على مزور اللبالي والايام ولا يقضى بكرور الشهور والاعوام فشرعت في حواشى التلويح مستعيناً بالملك الوهاب الملهم للصواب ومستفيداً من روحانية الاسلاف الكرام ووأهم الله تعالى وايا نادار السلام مقبلاً من أنوارهم مستضيئاً من أشعه أقمارهم

كالبحر يسقيه السحاب وماله * فضل عليه لانه من مائه

والمسؤل من الاذكياء المتخلين بجلى الانصاف المتخلين عن رذيلتى البغي والاعساف اذا عثر على منى زلت فيه القدم أو طغى به القلم ان يستحضر وان لكل حواد كيوه ولكل صارم نبوه وان من صنف فقد استهدف ومن ذا الذى رضى سبحانه كلها * كفى المرء نبلا ان تعد معانيه

وان لا ينسوفى وذلك الملك المعظم الذى تسبب لهذا الجمع افضاله لا زالت آيات فضله منشورة الى يوم النشور وأجناده الاجواد بمهجمهم فى سبيل الله منصوره الى نفض الصور من دعواتهم فى خلواتهم ورجواتهم وها أنا أشرع فى المقصود مستعيناً بالملك المعبود (قوله الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء الخ) الاحكام الاتقان والكتاب فى اللغة كالكاتب والكتابة مصدر كتب بمعنى جمع سمي به المقبول للمباينة أو فعمل بنى للمقبول كاللباس واطلاقه على المنظوم عبارة قيل ان يكتب لانه بما يكتب كما ظن بل لانه مجموع بالفعل كالمقبول الا ان يقال هجر هذا المعنى فى العرف العام واشتهر فى تصور اللفظ بحروف هجائية والبناء فى بكتابه للسببية والاصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبنى عليه غيره من حيث يبنى عليه ويقابله الفرع نقل فى العرف الى معان يحى وتفصيلها والشريعة تعم الفقه وغيره لاها ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام من حيث انها كورد الشاربه وهى الدين أيضاً لكن من حيث انه يطاع لها من دانه أى أطاعه والملة لكن من حيث املاء المبعوث اياها على أمته من أمالت الكتاب بمعنى أمليته قيل أو باعتبار الاتقان عليها يقال مل القوم على كذا أى اتفقوا عليه والقراء تأنيث الاعراب بمعنى الابيض أو الشرىف من

قال رحمه الله (الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروغ الحنيفية السمحة

وقد علقوا عليه حواشى وتعاليق جلها غواشى وان كتاب التلويح أكبرها حجماً وأكثرها بالغيب رجماً وأسبقها اعتباراً وأوقها شهتاراً وصاحبه فى تعرفه باسمه العلامة ونهالكة فى الانتصار لاهولاه تهزى الى الاشعرية وآراء تنهى الى الشافعية وفحطت تعصبه على من لا يوافقها فى مذهبه ولا يساعده فيها يهواه من مطلبه وتصلبه فى اخفاء حاله واسرار تحاله قد تصدى للكشف عن أصول الحنيفية بالتكلم على اسانهم وأهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بنياتهم بطول الكلام وتشجيع الاوهام ليشوش الافهام ويرعجها فى مطارح النظر ومسارح العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج بصيراه فى شرح العقائد وتزييلها على مهاوى المواقف

٤

يجاهر بالشرح وهو في الحقيقة محض جرح و يظهر بالبيان ولا ينتج ذلك الاجتراح ويدر القواعد مبن والشواهد عشرين ويدس في اثنا ذلك لاهم جنابه مطاعن في آئتهم ويداس سوء المقارن بمكاتبهم لا جلتهم على انه يجلس ما فضله بالاستراقة من الكشف الكبير و قليلا ما عن الكشف الصغير وغيبه وما ألقاه من زخارف بجائه و جرحه يلتقطه من كتاب ابن الطاجب و حوثاني شروحه على مجاري دأبه في أخذ البحث و ترك الطراب و التصف عن محبة الصواب كالتباط في الليالي و الملتقط للخصب بادون الازكي و قال بناء من بعده من العصور في اقتعاد قارب القصور و الاقتناع بلاصع السراب و الاقتناع بالقشردون اللباب يقصرون النظر عليه و يفسرون الاحكام

القرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف و الخطاب في الاصل فوجه الكلام نحو الغير للافتقار نقل الى ما به الخطاب من الكلام و الحثيفة أي المائلة عن الاختلال و الاعوجاج من الخنف وهو في الاصل الاعوجاج في الرجل فاستعمل له الميل المحرد اطلاقا لاسم المقيم على لمطلق و خص الخفيف بمعنى المائل عن الباطل الى الحق و أطلق على المسلم و على الدين المستقيم باعتبار تحقق ذلك الميل فيهما و الحق الماء المياغة أو على نسبة فرد الجنس اليه و لا يبعد ان يراد بالخفيف ابراهيم عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الخفيف قال الله تعالى دينا قياما ل ابراهيم خنيفارا السماحة الجود و صفت الشريعة الخفيفية به لما فيها من رفع الاصم و الاغلال و بالبيضاء لغاية وضوحها عند أول الابواب أو لوقائهم عن دنس الارتياب و يحتمل ان تكون السمحة بمعنى السهولة و المسامحة المساهلة و سهولة هذا الدين لاشتماله على المرخصات ظاهرة قال الخطابي الكلام يحتمل التمثيل تصوير الحال احكام أساس الشريعة و رفع بنائها و غنائها و الاعتراف و تشبيهها لها بحال احكام الشجرة و رفع فروغها على هذا يكون الاصول جمع أصل الشجرة و الفروع جمع فرع الشجرة أي غصنها هذا كلامه بعبارة و فيه بحث أما أول فلان التمثيل من قبيل الاستعارة المصروفة و من شرط الاستعارة تناسي التشبيه و قوله كشجرة طيبة ولو في ققرة أخرى صريح في تشبيه الشريعة على ما زعمه الخطابي من ان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيخرج الكلام عن صلاحية الاستعارة كما أخرج في قوله تعالى و من كل ثأ كون الخاطر يا و تستخرجون حلية تلبسونها ما قبله أعني و ما يستوى البحران هذا عند ذوات سائغ شرابه و هذا ملح أجاج عن الاستعارة الى التشبيه صريح به صاحب الكشاف مع انه أبعث في الانباء عن التشبيه مما نحن فيه و أما ثانيا فلان الاستعارة المصروفة هي أن يذكر عين لفظ المشبه به و يراد المشبه ولهذا صرحوا بامتناع أدنى تغيير في الامثال ولو تبدل حركة باخرى يقتضيه المضرب و علاوه بأنها تخرج عن الاستعارة و ههنا احكام الاصل بالكتاب و رفع الفروع بالخطاب ليس حال الشجرة التي هي المشبه بها فكيف يكون تمثيلا اذا عرفت ذلك فالكلام اما من قبيل الاستعارة المرشحة بان يقال شبه نفس الشريعة بشجرة لها أصول و فروع استعارة بالكناية و أثبت لها هاتين تخميلا و هما نفس الاحكام و الرفع ترشيفا فالاصول و الفروع حقيقة و اثباتها للشريعة مجاز عند صاحب الايضاح و بالعكس عند السكاكي و اما محمول على الحقيقة اما بان يحمل أصول الشريعة على أدلتها الكلية التي هي غير الكتاب أعني السنة و الاجماع و لقياس لا الكتاب أيضا كي لا يلزم احكام الشئ بنفسه و لا خيري اخراجه اذ يلزم محكميته في نفسه بطريق الاولوية أو الاربعة بان يراد باحكام الكتاب لنفسه احكام معانيه و احكامه بوصفه الذي هو الاعجاز فهو محكم و محكم به باعتبارين أو يراد انه أحكم أدلة الاحكام بان جعل محكم كتابه الذي يتم به اليه السنة و الاجماع و القياس و احدها منها فصارت الاحكام محكمة الاصول و اما بان يحمل على أدلتها التفصيلية الجزئية فوجه احكامها بالكتاب ان كل ما يدل على حكم شرعي ليس بالقاعدة الاعجاز حتى يثبت و يتقرر بنفسه فهو محكم بغيره أعني ما هو معجز من الكتاب و الظاهر ان المراد بالفروع في هذين الوجهين الاحكام العملية فانها فروع بالنسبة الى الاعتقادات و باحكام الاصول اثبات حججها و افادة القطع بها و وجه اسناد احكام الاصول الى الكتاب و رفع الفروع الى الخطاب ان الاحكام بواسطة اعجاز الكتاب و أمارع الفروع فليس محتصا به بل لمطلق الخطاب أو التحسين الكلام و الثفنن في العبارة أولان وصف الكتاب بالخطابية فيما لا يزال على ما ذهب اليه البعض و معلوم ان رفع المدلول متأخر عن احكام الدلائل فجعل المتأخر للمتقدم و المتقدم للمتعذر و قيل المراد بالاصول العقائد الدالنية لا الادلة الاربعة حتى يلزم احكام الشئ بنفسه و بالفروع الاحكام العملية المبنية عليها و فيه بحث لان العقائد الدالنية تشمل قولنا الكتاب حجة فانها من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات لان معناها ان كلام الله صادق ففي احكام المقادير بالكتاب يحتاج الى تصفات ذكرها القوم على تقدير ان يراد بالاصول الادلة على ان

حتى أضحى كلفه الباقية راسخة الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء

فيه شائبة اثبات الأصل بالفرع لان ثبوت الكتاب فرع ثبوت الذات وبعض الصفات اللهم الا ان يتم الاحكام كون المحكم معتداه بالمحكم به وقد تحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية أعنى الكبريات والفروع على النتائج والمراد باحكام الاصول في الوجهين الأخيرين تشبيها وتقريرا على وجه وكيد ورفع الفروع في الوجه الاربع الاخيرة اظهارها واثباتها على الاصول بمنزلة أشياء مرفوعة فوق أخرى واعلاؤها بحيث تصل اليها الاظار وتذكرها الافكار ويجوز ان يراد برفع الاحكام اعلاء مرتبتها في نفسها أو بالنظر الى الغير أو بلاغها الى الغير من رفع القضية الى القاضي ولا يخفى ما في القرينتين بعد رعاية براءة الاستهلال من صنعة الطبايق ومراعاة النظر وحسن موقع الاحكام من الاصول والرفع من الفروع (قوله حتى أضحى الخ) غاية لمجموع الاحكام والرفع وأضحى بمعنى صارت اخيرت علمها لما فيها من الانباء عن الظهور وحتى اما عاطفة على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصرح بكلام الشارحين في قوله

وكتفتى من جناب بليس فارتعت * في الحال حتى صار ابليس من جندي وكان بأباه جماعة من العاة أو تداثية أو حارة بمقدوران بعدها كإذهب اليه ابن مالك ولا يصد في ارتكاب التقدير لرعاية الأصل اعنى الجرفان الاستئناف والعطف من الفروع قال الخطابي المراد بالكلمة الباقية الشريعة باعتبار ان جعلها أو كها وحى من الله تعالى وانها كلام الرسول عليه السلام وفيه بحث أما أولا فلانه يلزم حينئذ اتحاد القاية والمقيا اللهم الا أن يعتبر في الرسوخ والشموخ زيادة في الاحكام والرفع وأما ثانيا فلانه يصير قوله كشجرة طيبة تكرارا اذا شئت الشريعة بتلك الشجرة سابقا اللهم الا أن يقال انه نصير بجماع علم ضمنا وتو كيد له أو يعتبر تخصيص المشبه به هنا بالاصناف المذكورة وقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها مصرية بنى الشريك والاثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلام ومتضمنة لجميع الاعتقادات التي بمنزلة الاساس والعمليات التي بمنزلة البناء ووجه ترتيب رسوخ اساس الكلمة وشموخ بنائها على ما سبق ترتب علمنا بها عليه وانت خبير بان يمكن بهذا أيضا دفع الايراد الاول عن كلام الخطابي ثم الكلام بحتمل التمثيل بان يشبه حال الكلمة الباقية في استحكام أصولها واعلاؤها بحال قصر مشيد في شدة قواعده ورفع ابيته وبحتمل استعارة رسوخ الاساس لحال وقوع الاعتقادات على حدة واستعارة شموخ البناء لحال العمليات كذلك وبحتمل الاستعارة بان كناية كالأضحى على المتأمل (قوله كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) تلحج الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء وروى في قوله ان الشجر المذكور هي التخله قال القاضي يجوز ان يراد بفرعها أى اقسامها على الاكتفاء بلافظ الجنس لاكتسابه الاستغراق من الاضافة ورد عليه بان مثل غلام زيد لا يستغرق وجوابه المنع كما صرح به الشريف

البيضاء حتى أضحى كلفه الباقية راسخة الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) أقول ان الشارح روح الله روحه وأعلى في غرف الجنان فتوحه بعد ما وضع غرة كتابه وطرة خطابه بالتميز بالتسمية قصر جميع افراد الجسد وجنبه على الله تعالى متعلقا بذلك على بعض انعاماته الذي يحيط بقوائد الدنيا وعوائد المعنى مع رعاية براءة الاحتمال وفي الصلاة على النبي عليه السلام الاعلى وجه لم يسبقه أحد اليه وحير عقول اولي النهى لديه توضيحه موقوف على مقصد من الاولى ان الحقيقة متى أمكنت لا يصار الى الجواز سيما اذا تضمنت من اللطائف ما لا يوجد في الجواز وقد أمكنت ههنا مع ذلك التضمن كما يظهر ان شاء الله فلا تمثيل ولا استعارة ههنا أصلا لثابتة ان لما أمرين ولكل منهما أصل يقتضى هو عليه وفرع يستند هو واحد الامرين مع اعتبار في طريقه بترتيب على الاخر مع اعتبار في جانبيه اما الامر ان فاحدهما الشريعة والاخر كلمة الشهادة وأما ان لكل منهما أصلا وفرعا لان الشريعة لها أصول

بار جوع اليه فينطرق
الفتور على افكارهم
وبتمسك الفجور على
اهماعتهم وابصارهم ولا
يقومون عنه الا وقد فات
عنهم المهيم المحبوب
وضعف الطالب والمطلوب
فوضعت هذه الحاشية
مخصصة محررة من هذه
النقائص منزهة عن
تلك الخصائص متكفلة
بجل مفقود وائل مورود
وترتيب مبدود وتهديب
ممدود وضبط مقرر
وحذف مكرر في تحقيق
فامض وتديق فافض
وسجتها (بجزامة
الجواشي لازاحية
القواشي) والله ولي
الهداية والارشاد وهو
سبحانه قريب مجيب عليه
توكلت واليه آتيت
(قوله حامدا) حال من
المستكن في عامل
انظر في أى اسم الله
ابتدى الكتاب حامدا
جعل التسمية والحمد
قيدتين لا يتقدانه وحالين
عنه نسوية لها ورواية
للتناسب بينهما في

هي العقائد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات والهاقروغ هي الاحكام الفرعية العملية وكذا
كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتيب فلان كلمة الشهادة
مرتبة على اشريعة والايمان باعتبار رسوخه مرتب على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار
ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مرتب على علم الفروع باعتبار رفعة وقبوله عند كافة اهل الايمان بسبب
كونه حكم الملك المنان كل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الشارح شكر
الله سبحانه قد اورد الثلاث الاول ايراد شيقا ثم رب الثلاث الاخر عليها ترتيبا انيقا حيث اراد بالاحكام
الاتقان والتثبت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ماسياتي ما يبتنى عليه غيره
حسبيا كان او عقليا وبالشرعية ماسرع الله لعباده من دين الاسلام والدين وضع الالهى سابق لذوى
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو المحثوث عليهم بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهدا ابدانها عنه
في قوله دينا فيها ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث اظهار الشارع لها دخول الخلق فيها ونبيل
حياة الارواح من زلال الرجسة والرضوان شرطا وشرعية ومن حيث انتهاء الخلق لها والمجازاة عليها
دينا ومن حيث املاء المبعوث اليه اياها ملة ووصف الشريعة بالغراء تأنيث الاغرض معنى الشريف او
الايض بالاستعارة للواضع المعروف لوجودها فيها ووجه احكامها ان اكثر العقائد مستفاد من
البعض وان كان العقل مستقلا فيه لكن اذا طابق السمعى يتقوى ويثبت بالامرية واقوى السمعيات
الكتاب لانه لا عاجزه ثابت بنفسه ومثبت لغيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون حكما قطعيا اراد بالرفع
اعلاء القدر وتنويه المنزلة وبخطابه الذى فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير خطابه المتعلق بأفعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير كاسياتي وبقاروغ الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان
الباطلة في المغرب الحنيف المسائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم تدريس
وقرغلي هذا الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه والحنيفية الملة المنسوبة الى
ابراهيم الحنيف وصفها بالسجدة بمعنى الجود لرفعها التكليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة
وبالبيضاء لغايتها وضوحها واشتهارها عند اولى الالباب او كمال نقائها عن دنس الشرك وربن الارتباب
ووجه رفعها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم تلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار خطاب الملك
العلام ثم ترتب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروغها على
طريق اللقب والنشر حيث ذكر حتى الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها فاذا انها للابتداء المفيدة
لذلك المعنى كقوى قولهم نظرت اليه حتى ابصرته لا الخبير وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف
الجل ابدا كما تقرر في موضعه وادابا بالكلمة كلمة الشهادة الباقية بالنوع على السنة العبادى يوم
استاديل الى ابدا لا بادوا ياساسها الايمان فان الاقرار مبني على التصديق ورسوخه اطمنان القلب
عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكفار وبشوخه أى ارتفاعه فمناه الى
الله وقبوله عنده ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو
لا يكون الا عند البعث ورسوخ الايمان مرتب على احكام العقائد ان كلنا استحسنت بالدلائل القطعية
ازداد الاطمئنان في الايمان وزالت الشكوك والاهام المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده
تعالى مرتب على معرفة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذا العمل انما يعا به اذا صدر عن عمم كما قال
الامام القرالى رجه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية اللطف
والبهاء وتشبيل في غاية الجلاء والصفاء حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من
قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فليتامل فيما ذكرته
فان ماسواه في هذا المقام من الافكار والاطار كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض ماله من قرار

الامتثال بالحدِيثين
الواردين في الابتداء بهما
يقدر الامكان وان كان
المراد به فيما الابتداء
العرق المديد الذي يسع
فيه التسمية والتحميد
والتصلة وغيره على
ما هو المشهور وآثره
على ما هو المتعارف عند
الاكابر من اهل
التصنيف من اقتداء
اسلوب فاتحة الكتاب
الجميل وتنزيل الحكيم
الجميل هضم لنفسه
وكسر الها بتجسيم ان
هذا الكتاب من حيث
انه تصنيفه ليس مثل
تصانيفهم فلا يلزم بذلك
الجلل محالقتهم وترك
الاقتداء بهم والمشهور
في تعريف الحمد انه
الثناء باللسان على الجليل
الاختياري من نعمة او
غيرها والثناء هو الوصف
بالجميل على جهة التعظيم
ظاهرا وباطنا فالابد من
اختيارية المحمود به الذي
هو اسناد وصف حسن
والحمد عليه الذي
يرتب عليه الجود يبتنى
ذلك الوصف والفرق

او قوله

أوقدم من مشكاة السنة لاقتباس أوارها من أراجواهاجا وأوضح لأجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجاً ورأيت الناس يدخلون في دين الله

في بحث تعرف المسند من حواشي المطول (قوله أو قدي قولها والصلاة) فصله عما قبله ايذاً باستقلاله في استيجاب الحدو وأراد باليقاد الاظهار على طريق الاستعارة التمجيدية والمشكاة الكوة الغير النافذة أو الانبوبة في وسط القنديل والسنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح العبادات النافذة وفي الادة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والاقتياس الاخذ والنور كقيمة ظاهرة بنفسها مظهره لغيرها والضياء أقوى منه واتم ولهذا أضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقد يفرق بينهما بان الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضى هذا هو المشهور واعترض عليه بان النور ينبغي ان يكون أقوى على الاطلاق لقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية وأنت خير بيان هذا اعتبار اذا فهم من الآية الكريمة قيام النور به تعالى وليس كذلك بل النور فيها بمعنى المنور على ما قال اهل التفسير قليلاً مل والسراج القنطرة المشتعلة والوهاج الوافد من وهجت النار تخرج وهجا ووهجا نا يسكون العين فيهما ثم الظاهر ان المشكاة استعيرت لقم الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يحد فيه ثبوت السنن الفعلية لان معظم السنن والمنفق على حجيتها اقواله عليه الصلاة والسلام ويحتمل استعارتها لنفس الرسول عليه الصلاة والسلام أو لصدره أو لقلبه وعلى التقادير فالمراد بالسراج الفاظ السنة وبأفوارها منظوقاتهما ويجوز ان يحتمل مشكاة السنة كبحين الماء أعنى من اضافة المشبه به الى المشبه وحينئذ المراد بالسراج منظوقات السنة وبأفوارها ما استفاد من منظوقاتها من المفهومات واسناد الايقاد الى الله تعالى ايذاناً بأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ويجوز ان يكون المراد بالسراج الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو المناسب لقوله تعالى وسراجاً منيراً فيكون استعارة مصرحة والوصف بالوهاج ترشيداً والمراد بالمشكاة حينئذ منبته وموضع بعثه وبالايقاد من مشكاة السنة بعثه منه وبملاحظة هذا المعنى عدى عن والاجاع في اللغة العزم والالتفات وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر على حكم شرعى والاراء مقولوب الاراء بتقديم الرأى الساكنة على همزة ممدودة لانه جمع رأى والاقفاء الاتباع والا تار جمع اثر بفتحها وهو معروف والقياس في اللغة التقدير بعدى بالياء وقد بعدى بعلى لتعصين معنى البناء وفي اصطلاح الشرع مساواة فرع اصل في علة الحكم والمنهاج الطريق الواضح والمعنى كشف لاجل ان يتفق الناس على اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام طريقاً واضحاً وصحياً وقوله حتى صادفت بتاء الخطاب غاية للجمع بين الايقاد والايضاح والقرينتان ناظرتان الى قوله في الفقرة السابقة على نشر اللف كالاختي في بحار الهلم كبحين الماء وجه الشبه كثرة المنافع وجمع المشبه به اما بناء على تنوع العلم أو على تعدده باعتبار العلماء والهدى الارشاد والدلالة يذ كر ويؤت وقد ورد في

قال (من مشكاة السنة لاقتباس أوارها من أراجواهاجا) أقول فصله عما قبله لاسبب ادما فاده في كونه محموداً عليه فانه ايضاً نعمة لا يكتمه كنهها كاقبلها ونظمه على نظام مجبجامع للفوائد وربته على ترتيب أتبع جاولقرا ند فانه أورد نعمتين من أصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرغ عليهما فرعين من النجم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للظائف مع التهذيب وذلك انه أراد باليقاد الاظهار على طريق الاستعارة التمجيدية وبالمشكاة صدر النبوة أو قبلها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية فان كلاً منهما مجمع للأفوار الرحمانية ومنبع للاسرار الربانية وهي في الاصل الكوة الغير النافذة أو الانبوبة في وسط القنديل وازادتها الى السنة قرينة وهي ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام لبيان الاحكام من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقاً ويجوز ان يكون الايقاد ترشيداً للاستعارة الاصلية وبأفوار السنة العلوم النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملي المتعلقة

بينهما ما بين الحكاية والمحكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدركاً ويوجب خروج جمده تعالى وجد كل شيء غير ذي لهجة عن التعريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أئنت على نفسك وقال سبحانه وان من شيء الا يسبح بحمده قلنا ذكروه بياناً للواقع وتنصيباً على المسود ودفعاً لاحتمال التجوز ونوطه للفرق بينه وبين الشكر ولما ثبت اختصاص الحد بالثناء الاختياري في اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلا بد من تأويل الآية وتفويض المراد منها الى الله تعالى أو الجمل على المجاز فلهل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحد وهو اظهار الصفات البكالية وقد اشهر بين المحققين من أهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى المقصود من الشيء

أفواج. والصلاة على من أرسله لسطع أبلجة معوانا وظهيرا وجعله لواضع المحجة سلطانا ونصيرا محمد

الكتاب العزيز مفدى بنفسه وبالللام وبان والفرق الذي ذكره الشارح في شرحه للكشاف من ان
 معنى المتعدى الاذهاب الى المقصد والايصال اليه فلا يستدل الا الى الله تعالى كقوله تعالى لنهدينهم
 سبلنا ومعنى اللام اراة الطريق فيسند الى غيره مثل وان لنهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن
 يهدي الى صراط مستقيم مع انه لا يساعده عليه كتب اللغة فان المذكور فيها ان التعدية لغة اهل
 الحجاز واللزوم لغة غيره منقوض بقوله تعالى حكايه عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام فابغى أهله
 صراطا سويانا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم اتبعون اهدكم سبيلا الرشاد وعن فرعون
 وما اهدىكم الا سبيلا الرشاد والحمل على الحذف والايصال مما لا يقبل وتلاطم الامواج وهو ضرب
 بعضها بعضا كناية عن الكثرة وترشيع للتشبيه والافواج الجماعات (قوله والصلاة على من
 أرسله الخ) اللام في لسطع متعلق بالمعوان والسطوع الارتفاع واصله الى الجمة من اضافة الصفة
 الى الموصوف والمعوان اسم فاعل للمبالغة والظهير ما من ظهيرة أى غلبته أو من ظهرت البيت عاونه
 فيكون المعنى الجاعل غالباً أو عالياً أو أرسله حال كونه كذلك ويحتمل أن يعتبر اشتقاقه من الظهير يقال
 فلان ظهر قومه أى معتمد هم الكلى فبها لغة ليس في المعوان وهذا سقط ما ذكره الاستاذ المحقق
 من ان في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فكان الاظهر تأخيراً المتقدم لكنه عكس لرعاية السبب
 فهو من باب التعميم لا الترتي كافي الزجن الرحيم وقد يقال المعوان بمعنى كثير المعونة والظهير بمعنى مستمر
 الا فانه فان الصفة المشبهة قد تفيد ذلك المعنى ومن البين أن المبالغة في الثاني أكثر ويرد عليه أن الصفة
 المشبهة لا تكون الا لازمة وأما مثل النصير فاعل كائس عليه الشارح اللب فان قلب الصفة المشبهة
 قد تشتق من المتعدى كالرحيم قلت ذلك بان ينقل الى فعل بانضم فيصير لازماً ولا معنى له هنا كالايجنى
 والساطن الوالى وهدى امام فقول المبعوث بتضمينه معنى الجعل او مفعول له أو حال من الضمير في المبعوث
 وكذا مبشرا ونذيرا وعلى تقدير الحالية اما أحوال مترادفة أو متداخلة والنذير ما يعنى الانذار كالتكبير
 بمعنى الانكار فهو على حذف المضاف انساب مبشر أى انذار أو بمعنى المنذر وما ان الفعل بمعنى المفعول

فان قيل اعتبار
 الاختيارية في الحمد
 بوجوب أن لا يكون التناء
 على الصفات القديمة
 جدا انها ليست بمنته
 الى الذات بالاختيار
 قلت الثابت عن الثقات
 ان الحمد لا يكون الا
 بالافعال الاختيارية
 وقوله تعالى عسى أن
 يعينك ربك مقام محمودا
 مجاز عن المدح ولا شك
 ان الفعل الاختيارى
 هو الذى يكون فاعله
 مختار فيه يكون الاثر
 صادرا عنه باختياره
 مسبوقا بعلة و ارادته
 وقدرته والصدور
 بالاختيار انما هو فى الاثر
 دون مباديه لان الفعل
 نفسه يصدر عن فاعله
 بالاختيار بان يستند
 اليه بالاختيار لان الله
 سبحانه بجميع صفاته
 وأسمائه عندنا معاشر
 الخفية قديم وجميع
 صفاته وأسمائه واحد
 متمتع عن التعدد
 والتكثر بالكلية منزّه
 عن تحقق نسبة العروض

بها ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة والسراج الحديث والفعل ولتقرر الوارد كل منهما البيان ما فيه
 نوع خفاء واجاهم من السنة على طريق التصريح بحجة الاصلية ووصفه بالواحد بمعنى الوفاة من وهبت النار
 اتقدت والملا لامن توهج الجوهر تلالا على طريق الترشيح للمبالغة وانما استدلنا بقاد السراج الى الله
 تنبيها على ان رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يجنى لطف المبالغة والاستطراب في التوسل
 بسراج تو قد من مشكاة السنة الى تحصيل أفوار فيها فان مثل ذلك ليس من شأن ذلك السراج ثم أراد
 باجماع الآراء جمع رأى معناه اللغوى وهو الاتفاق والعزم وبقائه آثارها اتباع السنة يقال خرج من
 اثره بكسر الهمزة أى فى اثره وهو يقتضين ما بقى من الشئ فكان الخارج يتبع آثار رجل الذاهب أو لا
 وبالقياس معناه اللغوى وهو تقدير الشئ بشئ آخر اذا اصطلاحى لا يناسب السباق والسباق والمعنى
 كشف و بين لاجل ان يتفق الناس أو يعزموا على اتباع الرسول واختيار دينه وشرعه أمره به يتوسلون
 اليه وسبيلاً منه يتوصلون اليه ثم رب على الاول مصادفة بما را العلم والهدى تتلاطم أمواجه ووجهه
 انك قد عرفت ان المراد بالافوار العالوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل النور يتوصل به الى
 استفادتها اولوا ابصار فلا حرم كثر العالوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثانى رؤية
 دخول الناس فى دين الله أفواجا فوج بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتض لهم سبيل اتباع الرسول بحيث
 لم يبق ان يوجد فيهم شالزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك قال (واصله على من أرسله لسطع أبلجة
 معوانا) أقول السطوع الارتفاع واصله الى الجمة من اضافة الصفة الى الموصوف والللام

المبعوث

المبعوث هدى للذنام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسرا جاميرا ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتصم في شريف ساحتها كرامة الاستحباب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

ليس ثبت وقوله * أمن ربحانة الداعي السميع * فليس بشاهد عليه لجواز أن يكون مراده اثبات سماع الجوارح للداعي لا اثبات اسماع الدعوة له أو يكون أوقع على داعي الشوق اسم السميع لكونه سببا فيه ولو سلم فشاذا لا يقاس عليه فحوايه ان القول بكون النذير بمعنى المنذر لتصریح الثقات به لا للقياس على مثله وحذف مفعول داعيا ما مجرد الاختصار أي داعيا الا نام بقرينة هدى للذنام أو لعموم بخطايبه المقام وعلى التقديرين فيه ايماء الى عموم دعوته ودخول العبيد والنساء في التكليف (قوله ثم على من التزم الخ) ثم للتراخي الزبني والمراد من المقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر أعظم من المعاني المصطلحة وساحة الدار فناؤها والكرامة اسم من التكريم والاستحباب جعل الشيء مصحبا والاستحسان عد الشيء حسنا والمعنى عدا واغنية جعل النبي عليه السلام اياهم مصاحبين لنفسه في ساحتها الشريفة وجعله اياهم حسانا فيها فصاروا معتقدين بهذين الجعلين والمهاجرون هم الذين هاجروا من مكة الى المدينة آتيا بالنبي عليه السلام والانصار كالعلم للقيمتين من أهل المدينة وهما الأوس والخزرج ولهذا جاز النسبة الى لفظ الجمع فيقال أنصاري وسماوا أنصارا لانهم نصر وارسول الله عليه السلام قال الله تعالى والذين آووا ونصر واووا واحدا الانصار نصير كشرى واشرف وقوله والذين اتبعوهم باحسان قال الاستاذ المحقق هو عطف على من التزم لاعلى قوله المهاجرين والانصار لانه بيان لمن التزم وقد اعتبر فيه الجمع بين الامور الثلاثة التي هي الالتزام والاعتصام والاعتناء المذكورة وهذا لا يتحقق الا في الحجابة والمهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانه بما ولا دخل لغيرهما في هذا البيان ولا صلوح له ولك أن تقول قال القاضي في تفسير قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول أي يود الذين جمعوا بين الكفر وعصيان الامر والكفورة والعصاة وبما ذكره يظهر انه يحتمل ان

في اساطع متملقه جمعوا ناوهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفي ذلك المعنى ولم يجعله صفة لمعوا نانبها على استقلاله في استمرار الاعانة أيضا كما قال صاحب الهداية ان الواو والتجديد الكلام كافي القسم واتصام بما اعلى المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل أو الحالية عن الضمير البارز في آرسله والمحبة جادة الطريق والسلطان الوالي من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسياق والسباق دون المحبة والبرهان والنصير مستمر التصر والهدى الرشاد وهو هنا بمعنى الهادي واتصابه على المفعولية المبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالاً أو ماحالاً بطريق الترادف والتداخل ونذير امام منزلة اللازم أو التقدير مبشرا ونذيرا لهم وداعيا الى الله أي طاعته أو حشده كافي قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام باذنه أي بامرته وحكمه منيرا أي مضيئا فان أثار الشيء واستناره بمعنى أضاء اعتصم بكذا واستعصم به اذا تقوى فيها أي في تلك الدلالة بما تواتر ومعناه الاصطلاحي لا يناسب المقام والنصوص الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحتها أي ساحتها الشريفة والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستحباب من استحبه أي جعله مصحبا لنفسه والاستحسان عد الشيء حسنا أحياه بحبته من المهاجرين بيان لمن في من التزم والذين عطف على من التزم والمراد بهم السابغون ومن بعدهم من الاتقياء الاعلى المهاجرين والمراد بهم سائر الاحباب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا في الشرف والرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم آتيا عليهم باحسان أي ملتبسين بالايمن والعمل الصالح واعلم انه ذكر الأدلة لاربعه أعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس على

وتطرق الصدور وتصور
الاقضاء والاستناد ولا
فرق بين العلم والقدرة
والحياة والارادة ونحوها
مما يسميه الاشاعرة
بالصفات الذاتية وبين
الحلق والفعل والترزق
والتصور وغيرهما
يسمونه بالصفات الفعلية
في كونها قدسية بالذات
وعدم تعددها ومغايرتها
وزيادتها على الذات
وانما التكرار والتعدد
والتغاير والزيادة في
المفاهيم دون المصادق
وفي مرتبة الحكاية دون
الحكي عنه خالفا
لاخلاف الاشعرية على
اننا نسلم ان الله تعالى
يحمد بمقابله الحياة والعلم
والقدرة والارادة فحمد
قال في لباب التفسير
وغیره ان الحمد يخص
بالفعل والمدح عام لانه
يجوز المدح على صفات
ذات الله تعالى كالعلم
والقدرة وعلى صفات
فعله كالحلق والترزق
ولا يجوز الحمد الاعلى
صفات الفعل انتهى
وعلى ذلك ورد قوله صلى
الله عليه وسلم الحمد لله
الهمود بنعمته المعبود
بقدرته وقول الحريري

(وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول

يكون المراد ههنا ثم على المترمين والمعتصمين والمغتنمين فيصع العطف الذي نفاه الاستاذ واعلم ان الشارح ذكر الادلة الاربع التي هي وحدها أو مع الاحكام موضوع هذا العلم وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب ثم ذكر الاصطلاحات الشائعة بين أهل الاصول لرعاية الاستهلال (قوله وبعد فان الخ) الواو للعطف وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة منوياً والعمل فيه ان لم تقدر اماما يفهم من السياق مثل أقول أو اعلم والفاء على توهم اما ومثله في بناء الامر على التوهم قوله

بدالي اني استمدرك ماضى * ولا سابق شيئاً اذا كان جائئاً

حيث جرسابق على توهم الباء في مدرك وقد تقدر اما في الكلام وتصير الواو عوضاً عنها وفيه أن هذا يقتضى مناسبة بين الواو واما معجزة لتعويضها عنها ولك ان تجعل الواو عاطفة مضمرة لا عوضاً عن أما فيكون التركيب بعد تقدر اما من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصلين ولا غبار في ذلك وقد يفرق بان ما وقع في المفتاح فذلكه لما سبق وضبط اجمالاً بعد بيان تفصيلي وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب فان قلت اذا جعل الواو عاطفة لا عوضاً محضاً يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق انشاء للحمد والصلوة واللاحق اخبار قلت لعل من يجعل الواو عاطفة يجعل الكلام من قبيل عطف القصة على القصة واما القول بان الكلام السابق اخبار بان الله تعالى مستحق للحمد بسبب اتصافه بالصفات المذكورة ويحصل منه المقصود اعني انشاء الحمد لانه ثناء عليه بجهة التعظيم فلا يتأتى مثله في الصلاة لانه لا يلزم من الاخبار بان النبي عليه الصلاة والسلام متعلق بالصلاة ومستحق لها الصلاة عليه أعني الدعاء له فقوله والصلاة على من ارسله الله الخ انشاء قطعا فيتحول الاشكال الى عطفه على قوله الحمد لله (قوله الجامع بين المعقول والمنقول الخ) اي ما يبحث في هذا العلم عن أحواله بعبارة معقول كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وأيضاً دلالة بعضه معقولة كالدليل على كون الكتاب حجة وبعضه منقولة كالاكثر (قوله النافع في الوصول الى مدارك المحصول) المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصل البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة ويحتمل أن يراد بالمدارك ما أخذت الاحكام الفقهية التي استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يجعل المحصول بمعنى الخلاصة فالمعنى الى ما يستنبط بسبب هذا العلم من مواضع مدرك خلاصة المطالب التي هي الصلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة الحاصلين باستنباط الاحكام الحاصلة بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى فائدة كما أن ما سبق اشارة الى مسائله

الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر والبيان والاستحسان والاستصحاب براعة الاستهلال فان بعضها منها وان لم يرد به معناه العرفي لكن يكفي في البراعة ان يذكر لفظ يناسب المقصود وان أريد معنى آخر كما تقرر في موضعه قال (وبعد فان علم الاصول) أقول مثل هذا الفاء اما على توهم اما وعلى تقديره في نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو في وبعد كالعوض عن أما المعقول والمقول القياس وسائر الادلة ونقول كثير من مسائل الاصول مستند الى العقل ان وجهي الترجيح اذا تعارضت بالذات أقوى مما بالعارض ونحو ذلك مما سنبين في موضعه ان شاء الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصل البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية

أهل

في مقاماته الحمد لله الممدوح الامماء الحمد والالا وقول أبي بكر الكللابي في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في أوصافه الممدوح في أفعاله وقولهم الثناء على الله بكل أفعاله فهي جميلة والشكر على نعمائه فهي جريسة والرضا بأفضليته فهي جيدة والمدح بكل صفاته فهي جليسة قال نجم الدين النسفي هذا التفصيل منقول عن السلف ورحمهم الله وهذا هو الحق الحقيقي في الجواب وما اشترى بين ضعفاء أرباب الحوائثي مما يخالف ذلك فهو خارج عن نهج الاستقامة وبادل عن صوب الصواب (قوله المواضع التي من لم يجعلها الخ) تقديره المواضع التي لا يحتاج في حلها الى الاطناب بشرحها او من لم الخ فقيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما في حذف الجزء في نحو قوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينه قوله الا في كانوا

أجل ما يتنسم في أحكام أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والميقول ومنقح أعصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام أعلى

(قوله أجل ما يتنسم الى قوله نعم) يتنسم من تسمت الرج أي وجدت نسيها واما جعله من تنسم الرج أي شهما فقيهه أنه ينبئ عن قصور القبول والقبول الاول ربح الصبا وهو مفعول يتنسم لافاعله كما توهم والثاني مصدر شبه مقبولة الشيء لكونها حالة ملائمة مطلوبه برياض وجنان هي ملائمة للتفوس مطلوبه لها على طريق الاستعارة بالكناية وثابت له نسي الصبا تحميلا ويجوز أن يكون قبول القبول كاجين الماء ويتخذ على صيغة المبني للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الراية واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار والتفوية والعقول الاول جمع عقل بمعنى الجواهر وهو منصوب على انه مفعول ليتخذ والثاني جمع عقل بمعنى المشهور والمعنى علم الاصول أعظم الاشياء التي تكون مقبولة في اثبات احكام الشرع واتقانها واعزاز الاسماء التي تلجئ اليها العقول لظهار الحق وتقويته فان احكام أحكام الشرع واطهار الحق يقتصر الى اشياء من العلوم وغيرها واعظهما واعزها علم الاصول وهذا ادعاء منه وكل خرب بما لديهم فزحون وان في قوله وان كتاب التنقيح بالكسر عطف على قوله فان علم الاصول والامام الذي يقتدى به والاجمع امام أيضا ذكره في القاموس ونظيره هيجان فاذا كره القاضي والجوهري ومن تبعهما في قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما تعمل لاضرورة اليه والعلم في قوله علم الهداية بمعنى الراية أو الجبل فانه أبلغ من أن يكون بمعنى العلامة وعالم الدراية بفتح اللام فانه أبلغ من كسرها ولوسلم صحته والتعديل التسوية وتعديل الميزان من مصنفات المصنف في ذكر معدل الميزان في وصفه لطافة وكذا في ذكر المنقح لان التنقيح أيضا من مؤلفاته والاضافة في معدل ميزان ان كانت معنوية بان يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الخيال والاستقبال كما هو المشهور وفعدل صفة للامام كما قبله وما بعده وان جعلت لفظية بناء على ان اسم الفاعل بمعنى الحدوث يعمل مطافا كما قيل فهو بدل وما بعده ليس نعت حينئذ لان القاعدة أن النعت والبدل اذا اجتمعا قدم النعت لانه كجزء من معنونه وأخر البديل لانه تابع كلا تابع من حيث انه مستقل بمقتضى العامل ولهذا صاحب الكشاف على الزجاج حيث زعم أن شديدا العقاب في قوله تعالى حم تزيل الكتاب من الله العزيز العليم فافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول وحده من بين الصفات بدل وغفل عنه الشيخ أبو حيان فاعترض عليه بان ماسواه معرفة وهو تكرر فعل ماسواه فهو تارة بنفسه بدلا موافقا للقاعدة بل هو بدل من البديل الاول لامن البديل منه كما ظن لان تكرر البديل والمبديل منه واحدا لا يجوز في غير بدل البداهة نص عليه أبو حيان نقلا وكان السرفيه أنه قد طرح فلا يبدل منه مرة أخرى هذا وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من أعصانه

الغير المستنبط بعد التنسم الشم كما قال صاحب الكشاف في الافعال تنسم الرج خوش ويند باردا أو تنبع النسيم كما قال في الاساس تنسمتها تتبعت نسيها أو وجد ان النسيم كما قالوا في قوله عليه السلام تنسموا روح الحياة أي أوجدوا نسيها والقبول الاول ربح الصبا مفعول تنسم فانه متعد كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولة والاضافة اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كاجين الماء العقول الاول جمع عقل بمعنى الجواهر والملاذ والثاني جمع عقل بمعنى القوة الدراكة الحرير العالم المتقن والعلم الجبل والدراية العلامة والانصب ههنا احد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب والكسر خطأ التعديل التسوية وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من أعصانه وفي ذكر هذين اللفظين كرمي الى اسمي كتابين تعديلا الميزان والتنقيح

عنها معرضين قال الزمخشري في المفصل وقد جات التي في قولهم بعد التبا وال التي محذوفة الصلة باسمها والمعنى بعد الخطبة التي من قضاة شأنها كيت وكيت وانما حذفوا ليوهبوا انها بلغت من الشوهة من الغنا تقاصر العبارة عن كنهه وقصرى تماما على الذي أحسن بحذف شطر الجملة وجمع التحليل أعزرايا يقول ما أنا بالذي قائل لك شيئا (قوله لم يسبقني على مثله أحد) من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق زعم الجاهلي في صلته على لتضعه معني الغلبة كما في قوله تعالى الا من سبق عليه القول منهم والمغني انه لم يسبقني أحد على الايمان بأن يأتي بمثل المتهم المخوم المشتمل على الهامس المذكورة حتى يكون هو الحائز بدوني ولبي سبق على مثله عن غيره يدل على تفردده واختصاصه به ونحطة هذا التركيب مستندا بما وقع في آيات أبي بكر الكاساني رحمه الله حيث

الله درجته في دار السلام كتاب شامل خلاصه كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانه كل منتخب
 كاف وبحر محيط بمنصني كل مديد وبسيط وكزمن عماسواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية
 لتقوم ميزان الاصول وتهديب أعصابها وهونهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها نعم قد
 سلك منها جابديعا في كشف أسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع
 شريف زيادات مامستها أيدي الافكار واطيف نكات ماقتق بهارتق آذانهم أولوا الابصار ولهذا
 طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الاتاق

وقوله واف صفة بعد صفة لكتاب وكذا كاف صفة بعد صفة لنصاب ولا يخفى ما في كلامه من ذكرا سمي
 الكتب مع كثرتها على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (قوله نعم) تصديق لما سبق من المدح الموهوم للمجازفة
 وتقرير لما لحقه (قوله وقد سلك) استئناف في موضع التعديل والاستيلاء على الشيء التمكن منه والرسوخ فيه
 والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة والمنار علم الطريق ورفع كناية عن تشهيره والنكات بكسر الهمزة
 جمع نكتة بضمها كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب من النكت كالنقطة من النقط
 والمراد بها المسائل الحاصلة بالتفكير المؤثرة في القلب التي يبارتها نكت الارض بنحو الاصبح غالبا والفتق
 الشق والرتق ضده وفي قوله ماقتق بهارتق آذانهم أولوا الابصار مناقشة وهي ان ما ذكر يدل على أنهم لم يسمعوا
 تلك النكات واما أنهم لم ينفقوا والها ولم يصل ففكرهم اليها فلا يفهم منه مع انه مقصود بالبيان وممارضة

واف صفة بعد صفة لكتاب وكذا قوله كاف صفة بعد صفة لنصاب وهو من المال القدر الذي يجب فيه
 الزكاة والمباني الدلائل نعم لتقرير الخبر السابق وقوله قد سلك دليل عليه فانه لما بالغ في وصف الكتاب
 كان مظنه ان يشوههم انه أفرد فيسه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقق كلام القوم وفق ما يراد
 ووفق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطائف لم تصل اليها الاذهان ودقائق لم تدخل في اصمخه الاذان
 الى الاتن والاستيلاء على الشيء التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة
 من رفع حال عن الامد أو صفة له والمنار علم الطريق ورفع كناية عن تشهيره بحيث لا يخفى على ذوى
 البصار والنكات جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب والفتق الشق
 والرتق عكسه وضمير آذانهم عائذ الى الابصار المتقدم تربية واعلم ان المقصود من نفي سماع أولي الابصار
 تلك النكات نفي ما زعمه بطريق الكناية وهي نفي وصول ففكر احد لها فان العادة تقضي بان مثل
 تلك النكات اللطيفة اذا تلبه لها احد لا يتمكن من كتمانها بل يذكرها قطعاً فيسمعها أولوا الابصار لان
 الحكمة ضالة الحكيم يأخذها أينما يجدها فسمعهم لازم للتقطن عادة ونفي اللزوم ملزوم نفي الملزوم
 فان قيل المفهوم من العبارة نفي الاضغاء وذلك محتمل أن يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم بها
 قلنا اختيار لفظ نكات وازافة لطيف اليها ونسبة الرتق الى آذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر جمع
 الجانب والناخبة وصار كالامثال في الامصار في الدوران على اللسان والاشتهار ونال أي أصاب في
 الاتاق جمع اقق وهو طرف السماء والمراد باللسان خطأ أي فصحا عظيما كاملا والواو في ولا
 اشتهار للبحال من خطأ واشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى والجمال ان ذلك الخط من
 الاشتهار ليس كاشتهار الشمس في غاية اشتهارها بل هو أزيد منه ونظيره في كون الواو للبحال قول الشاعر
 طرق الخيال ولا كلبه مدبح * سدكأ بأرحلنا ولم يتعرج

أول القطف على محذوف أي لا كاشتهار القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار وفي
 القرآن غير نظير واعلم انه ذكرا سمي كتب الاصول والفروع بحيث لا يشوبه شائبة التكلف ولا
 يعتربه وصحة التمجيل والتعجب وهي الجامع والنافع والمدارك والمحصول والهادية والميزان والشامل
 والخالصة والمبسوط والوافي والكمال والخزائة والمنتخب والكافي والبحر والحجيط والمستصفي والبسيط

خطا

قال
 سبقت العالمين الى
 المعالي
 سابق فكثرة وعدا
 همه
 ولاح بحكمستي نور
 الهدى
 في لبنان بالضلالة
 مدله
 يريد الخالصة دون
 لبطوقه
 ويسأى الله الا أن
 يتبه
 في غاية السقوط فان وزود
 الاستعمال على بعض
 الوجوه لا ينفي صحة غيرها
 فقد جاء البناء في قوله تعالى
 الذين سبقونا باليمان
 واللام في قوله تعالى ان
 الذين سبقتم لهم منا
 الحسنى والى في قوله تعالى
 سابقوا الى مغفرة من ربكم
 على ان الجية في العربية
 انما هو كلام الفصحاء من
 الشعراء اظاهيليين
 كاهري القيس وطرفة
 ابن العبد وعنترة بن
 شداد أو المحضرمين
 كحسان بن ثابت الانصاري
 وليد بن ربيعة العامري
 وناخبة الجعدي أو
 الطبقة الاولى من
 الاسلاميين كخبر
 والفرزدق وذو الرمة

حظان من الاستهزاء ولا اشتها الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراه النهر لكثير
من فضلاء الدهر أفتده

الخطابي في الجواب عنه أنه بالغ في اختصاص تلك النكات بالمصنف فتنى سماع أولى الابصار اشارة الى
ان نطقهم واستخراجهم اياها أمر معلوم الانتفاء غير محتاج الى النفي وانما المحتاج اليه نفي سماعهم فنفاه
وقبه بحيث ظاهر وهو ان نطق أولى الابصار لها اذا كان منقيا قسماعهم لا يكون الامن غير أولى الابصار
ويوزم منه أن يكون انتفاء نطق أولى الابصار لها معلوما وانتفاء نطق غير أولى الابصار غير معلوم
وهذا مما لا يرتبه اولو الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال قوله ما تفتق به ارتق اذا منهم اولو الابصار
بعد كونه تمثيلا أو استعارة بالكناية وتخييلا كناية عن عدم علمهم بها لان أكثر العلوم الدقيقة انما يحصل
بالسمع عادة فالسمع كانه لازم لعلم تلك النكات كما ان طول التجادل لازم لطول القامة قد كثر اللزوم
وأراد اللزوم أو يقال العادة تقضى بان مثل تلك النكات اذا تلبه لها أحدا لا يتمكن من كتمها بل يذكرها
غالبا فيسمعها أولو الابصار فتفي السماع اللزوم وأراد نفي التفتن المزوم والاقطار جمع قطره وهو الناحية
والأمثال جمع مثل وهو في الاصل بمعنى المثل وهو التظهير ثم نقل الى القول الساير المتداول الممثل مضمرة
بمورده نال حظا أي أصاب نصيبا وافر (قوله ولا اشتها الشمس في نصف النهار) مثل هذا التركيب شائع
في كلام البلغاء قال

طرق الخيال ولا كحلة مدحج * سدك بارحلنا ولم يتعرج

فالواو اما لا عطف على مقدر واشتهار منصوب بنزع الخافض والتقدير مثلا لا كاشتهار القمر في نصف
الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار ونكتة الحذف المبالغية بان تذهب النفس على مذهب يمكن
أو التحال باضمار فعل تقديره ولا يشتهر أو لا اشتها كاشتهار الشمس بل أزيد منه وما أورد على الثاني من
أن لا اذا دخلت على الماضي غير الداء وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى فجوابه أن ترك التكرار وقع في
مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله

لاهم ان الحارث بن جبلة * زنا على أبيه ثم قتله

وكان في جاراته لا عهد له * وأي أمر سمي لأفعله

وقال أبو خراش وهو يطوف بالبيت

ان تغفر اللهم تغفر جا * وأي عيبك لا ألما

على ان أبا على الفارسي ذكرو في قوله تعالى فلا تقحم العقبة أن لا بمعنى لم التكرار غير واجب وقد يجعل
الفعل المنفي في أمثاله ما ضيا لفظا مستقلا معنى فلا يجب التكرار اتفاقا إلا أن البيت الاول لا يحتمله
وان جوزه الدمامي لان المراد تقيح الافعال التي وقعت من المجهول في الماضي وقد يجعل قوله ولا اشتها
الشمس معطوفا على قوله نال حظان من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور أي ولا اشتها ورده الاستاذ بعد
ما ذكر من انتفاء التكرار الواجب بان قوله ولا اشتها بمنزلة يمان لقوله نال حظا فصحة عطفه عليه محل
تأمل وجواب الاول قد عرفت مما سبق صريحاً وجواب الثاني أن يجعل الماضي بمعنى المصارع فلا يكون
بما نال قوله نال حظا لان المراد منه الماضي وبه أيضا تدفع الاول (قوله ولقد صادقت مجتازي) الجملة
معطوفة على خبر ان أو على جملة نال في الا فاق أي ولهذا لفتصادف مجتازي والمجتاز اما مصدر ميمي

والكثرة والوجيز والوسطى والكفاية والتقويم والتهديب والتحصيل والزيادات والنكات والنهاية
والتعديل والمنهاج والبتديع وكشف الاسرار والتحقيق والامدوالاقصى والمنار والتدقيق قال (ولقد
صادقت مجتازي بما وراه النهر) أقول لما فرغ من وصف المصنف والتصنيف شرع في بيان سبب اقدامه

دون المولدين منهم كابي
فواس وأبي تمام الطائي
وأبي الطيب على ما ثبت في
مجله وأما أبو بكر
الكاساني فأنما هو من
متأخرى الفقهاء الحنفية
رحمهم الله (قوله اليه
يصعد الكلم الطيب)
اقتباس طيب واقتراح
ظريف قد قطع الإطماع
عن العشور على مثله وقد
غبط المصنف جملة العلماء
من أهل التأليف بعده
وانقل عنه جلال الدين
السيوطي في خطبة
كتابه الكلم الطيب
والقول المختار في المأثور
من الدعوات والاذكار
وعهد بن أحمد البردعي في
خطبة معارك الكتاب
(قوله والكلم ان كان
جمعا) قد شاع اطلاق الجمع
على الكلم وأمثاله ووقع
ذلك من الرخصى وغيره
من البارعين في اللغة
فهو ان كان جها فوجه
صحة توصيفه بالطيب
انه من الجوع التي يفرق
بينها وبين واحدها بالتاء
وكل جمع شأنه ذلك يجوز
في وصفه التذكير
والتأنيث ولا يتعين فيه
التأنيث وليس مقصوده
ان صفة التذكير في صفة

تهوى اليه رأ كبادا هائمة عليه وعقولا جائية بين يديه ورغبات مستوففة المطايا لاديه معتمدين في

جعل زمانا على الاتساع لا على طريق الأضافة أو على حذف المضاف أي وقت اجتيازي على ما عرف من المذهبين في آيها خفوق النجم أو اسم زمان وأما جعله اسم مكان كما جوزه الاستاذ وغيره فيرد عليه أن النجاة صرحوا بوجوب ذكر في مثله وأنه لا يجوز مثل نعت مقول زيد والجار في قوله بما وراء النهر متعلق بنفس المجتاز على الوجه الأول وبما تضمنه من المصدر على الثاني أو الجار والمجرور ظرف مستقر وقع حالا من المجتاز والباء بمعنى في ويحتمل أن يكون مجازا أو اقترضا للشارح في قول صاحب الكشف ولما توقعته تلقاء مكة وجدت في مجتازي بكل بلدة من فيه مسكة على كون المجتاز مصدرا أو اسم مكان وتبعه السيد ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع أنه أظهر من كونه اسم مكان (قوله تهوى اليه) أما بكسر الواو من هوى تهوى أي سقط أو بفتحها من هوى به هواه أي أحبه ضمن معنى التزوع فعلى تعديته فإن قلت لم قال تهوى بصيغة الفاعل مع أنه أورد الأوصاف في القرائن الآخر بصيغة الاسم قلت تجميعا إلى قوله تعالى فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم (قوله هائمة عليه) قال الخطابي هو من هام بمعنى عطش لأن هام بمعنى تحير وذهب من العشق إذا الكبداء أي وصف بالعطش لا الصبر والعشق وفيه نظر لأن لفظة عليه توجب اعتبار الحرص أو مشله ولا فرق بين وصف الكبداء بالتحير والعشق ووصفه بالحرص على أن الكبداء مجاز عن اصحابها (قوله وعقولا جائية بين يديه)

على التأليف صادفت أي وجدت مجتازي أما مصدر بمعنى في سلو كي فيمتعلق به الجار في قوله بما وراء النهر وأما مكان فيكون مجازا أو الجار في قوله بما وراء النهر بلانته لكثير حال من مفعول صادفت وهو أفئدة جمع فؤاد بمعنى القلب قدم عليه لتمحصه في التنكير تهوى أي تشناق اليه أي إلى ذلك الكتاب من هوى تهوى من باب علم يهلم بمعنى أحب فلما عدى بالي علم أنه ضمن معنى الاشتياق هائمة حريصة عليه من هام بمعنى عطش فلما عدى بهلى علم أنه ضمن معنى الحرص جائية بين يديه أي جالسة على ركبتيها أقلام ذلك الكتاب للاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة في الشيء إرادته طم بالرضا والميل اليه والاستيفاق طلب الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني رغبات طالبة لو قوف مرا كهم عند ذلك الكتاب حتى يستأنسوا به ويستفيدوا منه معتمدين متمسكين في كشف استارها في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب فيها والأطراف عطف تفسير في الصحاح الحاشية حواشي الثوب وهي جوانبه وفي المغرب قوله عليه السلام خذ من حواشي أموالهم أي من عرضها بمعنى من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الأصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فبطل ما قبل الحواشي هي الأواسط بدليل قوله عليه السلام لا تأخذ من حرات أموال الناس أي من نفائسها وخذ من حواشي أموالهم أي أواسطها فن اعتمد في أمر الكشف بالحواشي والأطراف يكون معتمدا بأكمله فلا يوافق قوله فانظرن في بحار أسرار عن اللادئي بالأصناف اللهم إلا أن يريد بالحواشي المصطلحة عند الطلبة وهي ما يكتب في أطراف الكتب من القوائد الساخنة للكتاب أو لغيره وتسميهم إياه بذلك لمناسبة أنه في وسط الكتاب مشدوج لكنه غير ظاهر والعجب أن هذا المصنف كيف عطف عن قول المصنف وقمقة الحواشي أي لطيفة الأطراف والجوانب عن اللادئي عن السلوب بالأصناف بالمشور واما أعدا القانع بعن لتضمنه معنى التقاعد والاقصار والمعنى مقصرون في بحار لاطأنه عن العثور على فوائده معانيه بالبحث عن ظواهر الألفاظ لا يحل من الحل بمعنى إزالة العقد من باب نصر والإنامل جمع أمله بمعنى رؤس الأصابع والمعضل بكسر الصاد المشكل من أعضل الأمر اشتد واستغلق شبه الأناظر يا شخص من شأنهم إزالة العقد بطريق الاستعارة المكنية وأثبت لها الأنامل بطريق التخييل وشبهه مشكلات الكتاب بالكيس

الكلم لازم الوجود على كلا التقديرين ولا إشارة ولا إيما في كلامه على اختياره أنه جمع حتى يرد عليه أن فيه حرازة وإن الصواب وإن كان جمعا بالواو على أنه قد اعترض على هذا المورد بأن مواد الواو الوصلية الدالة على أن الجز لا يزم الوجود قد يؤدي بدون تصدير بحرف المطف كذا كره في شرح التلخيص ومثله مجازي نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهو متحد المؤدى على تقديري وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد أحدهما وتضييق الآخر قلت وقد جوز السيضاوي رحمه الله أن يكون قوله تعالى قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت نقيا للجمالية أي إن كنت تقيما متورعا فإني أعوذ منك فكيف إذا لم تكن كذلك (قوله لاصولها) جعل الشعر على طريقة الاستعارة بالكتانية بمنزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعموم منافعه وأثبت له الشارع تخيلا وجعل أصوله التي هي العقائد بمنزلة العطنان

كشفت أستاره بالحواشي والأطراف قانعين في بخار أسراره عن اللدني بالاصداق لا تحل أنامل الأناظر
عقد مصلاته ولا يفتح ننان البيان أبواب مغلقة فطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده في
خيام الاستار مقصورة ترى حوالها همما مستشفة الاعناق ودون الوصول إليها أعيننا ساهرة

أي جالسة على ركبتيه والرغبات جمع رغبة من رغبة في الشيء أي اردته والمطاي جمع مطية وهي الناقة
مبيت مطية لانه ركب مطاها أي ظهرها وقيل لاهامطي بها في السير أي عدو أصل مطية مطيوة فلما
اجتمعت الواو والياء في كلمة واحدة وقد وسبق احدهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدخمت الياء في الياء
وافقرتان يحتملان الكناية عن كمال الطلب لأن الجثو واستيقاف المطية لازمان له فاطلق اللزمان
واريد بهما الملزومان اللذان هما المقصودان أصالة ولا يلزم في الكناية إمكان حصول اللزمان لما ثبت له
اللزوم ويحتملان التمثيل بان تشبه الهيئة المنتزعة من أحوال العقل المشغوف المتوجه نحوها تماماً
تخصيل ما في الكتاب بالهيئة المنتزعة من أحوال الطالبعلم من احدا الجاني على ركبته امام المطلوب
منه المتوجه اليه بالكلمة اطلاقاً للفظ المشبه به على المشبه ونحوه في الفقرة الأخرى ويحتملان الاستعارة
بالكناية والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطلب واثبات الجثو الذي من خواص المشبه به للمشبه (قوله
بالحواشي والأطراف) الحواشي الجوانب والأطراف عطف نفسيري والمراد ما يكون فيها أو الاغلب انها
مما لا يعتد به فأراد بها ذلك فلا يرد أنه قد يكون هي اللدني فلا يكون المعتمم بها قانعا من اللدني بالاصداق
قانعين من القناعة وهي الرضا لا من القنوع وهو السؤال كما هو المشهور قال بعضهم القنوع بجي بمعنى
الرضا أيضا وفي المثل خير الغنى القنوع وشر الفقر الخضوع وتعديته بعن لتضمين معنى القصور
أو الاعراض لما في الرضا من الاعراض عن طلب الزيادة لا تحل استنباط لبيان قصورهم ولهذا ترك
العطف والانا من رومن الاصابع جمع أعماله بفتح الميم والمعضل من أعضلى فلان أي أعيان أي أمره
وأعضل الأمر أي استغلق وأمره معضل لا يهدى لوجهه والبنان أطراف الاصابع واللام في البنان
للاستغراق والله يقرينه قوله فلطائفه الخ (قوله فلطائفه بعد) معناه إلى الآخرة وتقديره بعد ما مضى

المعقود بطريق المكسبة وأثبت له العقد بطريق التخييل وقوله لا تحل ترشح للاستعارتين والبنان
أطراف الاصابع شبه أيضا البيان بشخص من شأنه فتح الأبواب المغلقة بطريق المكسبة وأثبت له البنان
بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخزائن مغلقة الأبواب بطريق المكسبة وأثبت لها الأبواب
بطريق التخييل وقوله لا يفتح ترشح للاستعارتين والفاء في فلطائفه لترتيب ما بعده من الجملتين على ما قبله
من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه
منوي بعد الزمان الماضي إلى الآن الجب الالفاظ أي الالفاظ كالجب والخزائن جمع خزينة وهي من
النساء المحبسة في خيام الاستار أي أستار الخيام مقصورة محبوسة محتفية ترى بغير فصله عما قبله لكونه
مقروا ومؤكده حوالها بفتح اللام أي جانب تلك اللطائف همما مستشفة الاعناق صفة لهم ما في الصحاح
استشرفت الشيء اذا رفعت بصرك تنظر إليه وبسطت كفلك فوق حاجيلك كالذي يستظل من الشمس
واضاقة إلى الاعناق اضافة إلى المفعول ولما كان أكثر ظهور الاستشراف في الاعناق أسند إليها دون
حال من أعيننا ومعناه في الاصل أدنى مكان من الشيء قال هو دون ذلك اذا كان أخط منه قليلا ثم استعير
للتفاوت في الأحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع فيه واستعمل في كل فجواز حسد
وتخطى حكم إلى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين هي سوادها الا عظم والمعنى ترى أعيننا ساهرة
الاحداق حال كونها متجاوزة عن الوصول إليها إلى غير واصلة إلى تلك اللطائف ولما كان أول ما يظهر

المفتقر إلى الماء في حاجتها
إلى التقوى بأدلتها من
الكتاب والسنة وغيرها
وأثبت لها الماء من
مشارع الشرع (قوله
ولفروعها الخ) جعل
فروع الحامد التي هي
الطاعات وصوالح الأعمال
لجنته الأشجار المثمرة
والزروع وأثبت النماء
لها من ریح الصبا على
تلك الطريقة (قوله
أصول الشرع الخ)
الظاهر أنه أراد بها
العقائد وبيانها أدلتها
من الكتاب والسنة
وبتمهيدها جعلها
مساوقا للصحح الطربحجوا
للعقل السليم محكما متقنا
مصونا عن فساد المعنى
وركاكة النظم ومهفافة
التركيب (قوله
وفروعها) فروع الشرع
مسائلها الفرعية من
العبادات والمعاملات
ورقة أطرافها كونها
معضلة التفاريع
متشعبة الجزئيات وورقة
معانيها كونها قامضة
لا يصل إليها كل أحد
أو المراد من الاصول
ما يسمي العقائد وروشن
المسائل الفرعية التي
يشارك في فهمها العالم

فأمرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان أخوض في ليج فوائده وأغوص على غرر الاحداق
فرائده فانشتم مطويات رموزه وأظهر مخفيات كنوزه وأسهل مسالك شعبه وأذل شوارب صغابه
بجيت بصير المتن مشروحا وزيد الشرح بياناً ووضوحاً فطفقت أقتنم موارد السهر في ظلم الدياجر
واحتمل مكابد الفكر في ظما الهواجر راكباً كل صعب وذلول لاقتناص شوارب الاصول ونازفاً
غلالة الخلد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استحويت على الغاية القصوى من أسرار
الكتاب وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتباب ثم جعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف
حقائق التنقيح مشتتة على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده
مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المراد في ضمن تقريرات
تفقيح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط

من أثر النوم تغير الحدقة من جانب الى آخر أسند السهر الى الاحداق مباينة في بيان حرصهم على
العشور على تلك اللطائف وبعدهم عن النوم ومقدماته فأمرت أي اذا كان الامر كذلك أمرت بلسان
الالهام اما ريباً وصادقة أو حزم حصل له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول في الماء والليج
جمع لجة وهي معظم الماء واطافة الليج الى الفوائد من اضافة العام الى الخاص ان أريد بالليج معظمات
الفوائد والافن اضافة المشبه به الى المشبه والقوس النزول تحت الماء والفر جمع غرة وغرة كل
شيء أوله وأكرمه يقال فلان غرة قومه أي سيدهم وفرائد الدرر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر
السين طريق في الجبل والاطافة بيانة كشهر رمضان والشوارب جمع شاردة بمعنى نافرة والمصعب
جمع صعب نقض ذلول والاقتمام دخول في أمر بتكلف ومشقة والدياجر جمع ديجور بمعنى الليل المظلم
وأصله الدياجر حذف الباء ليناسب الهواجر واحتمل أثره على أجل لان فيه كثرة عمل ليس في أجل
والمكابد جمع مكبد بمعنى كبد وهو المشقة في الاساس المسافر يكابد الليل اذا ركب هوله وصعوباته
والظما العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر (قوله راكباً كل صعب
وذلول) استعارة تمثيلية حيث شبه الهيمه المنتزعة من توسله بالانظار الشاقة والهيمه لاكتساب مشكلات
الاصول بالهيمه المنتزعة من ركوب الصناد كل من كبد صعب وذلول لا صطيداً فوافر الوحوش الترف
استخراج ماء البئر كله الغلالة بالضم بقية اللبن في الضرع فغلالة الجذبقيته وفي اشارة الترف والغلالة
ينيه على بذله تمام الوسع والاطافة واعلم أن قوله راكباً اما ناظر الى قوله فطفقت اقتنم الخ فان اقتناص
الشوارب يناسب اقتحام الموارد لانها تقتنص فيها غالباً (قوله ونازفاً الخ) ناظر الى قوله واحتمل الخ فان الترف
يناسب احتمال المكابد في ظما الهواجر لانه يقتضي كمال العطش الترف الاماطة الازالة والقناع ما ستر
به المرأة وجهها وفي الصحاح هو أوسع من المنفعة والمعاقمة ما يتصل به المقاصد ويرتبط به أشد ارتباط حتى
يجري مجرى الاجزاء منها قلنا جيبها اعبارة عن الموضوعات والمبادئ (قوله تنقيح لورودها اصداف
الاذان) شبه تلك التقريرات بالمطر النازل في وقت الربيع والاذان المحيط بها بالاصداف يحكى أنهما في
وقت يقال لها نيسان تعلق على وجه البحر فتفجأ أفواهما وكل ما يقع بقطرة ويضم فاه ويسب يكون
فرائد او كل ما يطعم فيكثير في جمع القطرات تصاعده درره والاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب
واهترازها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحاً شديداً يتحرك جانباه الشياطين خفة تعرض
من السرور الكسل التثاقل عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان اشد جرن أو سرور لكن أكثر
استعماله في الثاني السكلاان فاقد الولد والتمويل الاعتماد وموتون الرابة أصولها وأصحبها والتعريج
على الشيء الاقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيئته عليه وأقام كذا في الصحاح والمراد به

والعاني وكوبها فمهددة
المعاني جعلها واضحة
الادلة ساطعة لجة بعيدة
عن الخفاء ووقوع الخطأ
بينه من يقف عليه ولا
يلتبس أمره ولا يحتاج
الى تبيان عالم واستنباط
مجهتد ومن الفروع
الفروع الجزئية
والمسائل الاجتهادية
المفتقرة الى استنباط
المجتهدين وبيان العلماء
وهذا أولى من الاول
(قوله والنصوص منصنة
عرائس أفكار الخ)
الظاهر المتبادر من هذا
الكلام الذي لا يخفى على
كل منصف ان المراد من
أبكار الخ هو المعاني
الاستنباطية والاحكام
الفكرية الغامضة التي
يختص بدررها المجتهدون
ويستخرجها الذين
يستنبطون ويظهرونها
على النصوص ظهور
العروض على المنصنة
وجله على المعاني الظاهرة
والاحكام المتبادرة من
النصوص عدول عن
الظاهر وصرف عن
المتبادر (قوله بسنة
ينيه المصطفى) سنته ماصد
عنه من قول أو فعل أو
تقرير والصرب القولي

لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الكسلان

من الزمان والخرايد جمع خريدة وهي الحبيبة من النساء حوالها يبقض اللام يقال بقعدوا حواله وحواله
 وحوليه وحواليه بفتح اللام في الجمع بمعنى الجانب والاستشراف ان جعل من استشرفت الشيء اذا رفعت
 بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجيك كالذي يستظل من الشمس يلزم ان تكون اضافته الى
 الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل المجازي لان المفعول هو الذي ينظر اليه وليست الاعناق
 كذلك وقد نفاه صاحب اللب اللهم الا ان يجعل بمعنى الامتداد فيكون لازما مضافا الى الفاعل او يراذ
 بالاستشراف لازمه وهو المدفوع كون الاضافة الى المفعول ودون حال من أعيننا وهو في الاصل ظرف
 مكان معناه المكان المتختم من مكان الشيء قليلا مع دونه منه وهذا القيد لتوافق مع الدون في الحروف الاصول
 ثم اتسع فيه فاستعير لقدام الشيء وبين يديه للمناسبة الظاهرة كما استعير للاخطاط في الاحوال والرتب
 المنايب للاخطاط في المكان وفي المادة فقبل زيدون محروفي الشرف وفي القامة ثم استعمل في كل مجاوز
 خذ وتخطى حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين سوادها الاعظم وقد تجمع على حدق
 وحداق وانما نسب الاستشراف الى الاعناق والاسهر الى الاحداق لظهور اثرهما فيهما والكتاب في كونهم
 بمعنى المثل ادخل بقصد المبالغة أي ليس ما وقع في قلبه مثل الوهم فضلا عن ان يكون ياه واللجة معظم
 الماء شبه قوائده بالماء فأنبت اها لليج (قوله على غرر فرائده) عرة كل شيء اكومه والفرائد جمع فريدة
 وهي الدررة الكبيرة سميت بها اما لانها لا نظير لها او باعتبار أنها كانت منفردة في صدقها والشباب جمع
 شعب بالكسر وهو طريق بالجبل ومسالك الشباب كشجر الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة بحيث
 يصير المتن مشروحا نرى بض للتوضيح بانه ليس شرحا تاما للتنقيح (قوله فطفقت أفتهم الخ) طفق يفعل كذا
 يطفق طفقا أي جعل يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفق بالفتح يطفق طفوقا والاقحام الدخول
 في الشيء بالاروبة وهو دابل قرط الشقف والحرص والديابر جمع ديجور وأصله دياجير بالياء حذف
 طلبا للارد واجها بالهواجر وهي جمع هاجرة وهي نصف النهار والمكابد جمع كبد على خلاف القياس وهي
 الشدة ويجوز ان يكون جمع مكبد بمعنى النكد على ارادة انواع الشدة والظما العطش وفي القران
 تنبيه على كمال حرصه حيث بين أنه كان يرتكب أشق الاعمال في الاوقات التي لم يكن يشتغل فيها أحديس
 عمل سوى الاستراحة والمراد بالصعب وهو في الاصل البعير الغير المتقادر والذلول وهو المقاد اما التفكير
 القوي والضعيف أو كل شاق وسهل من الاحوال وفيه تمثيل اذا المضائ للشارد في الاغلب انما يكون
 فارسا ترف ماء البئر أي ترحه كله وغلاة الشيء بقبته يريد أنه بذل جهده كله في الوصول الى مقاصد
 الكتاب لا كما هو المعتاد في أخذ الاشياء من ابقائه شيء منها كما يفعل النازح من البشر والاقاطة الازالة
 والخرايد جمع خريدة وهي الحبيبة من النساء والقتاع المقنعة الواسعة (قوله الموسوم بالتلويح الى
 كشف حقائق التنقيح) لا يتخلو لفظ الموسوم عن الاعماء الى ان الاسم من الوسم كما هو مذهب الكوفيين لامن
 السوم على ما هو مذهب البصريين ثم اتسع الشرح ان كان هو المحموم غ فالامر ظاهر وان كان التلويح وحده
 ولا شك ان المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتعلق الجار فان الاعلام من جن ما يقصد بها
 المعاني العلمية قد تلاحظ معها المعاني الاصلية بالتبعية ولهذا نادى بعض الكفرة آيا بكر بابي الفصل
 والمعاقم ما يتصل بها المقاصد ويرتبط بها الشدا رباط حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلهذا جعلوها عبارة
 عن الموضوعات والمبادئ وفي قوله تنفض لورودها الخ اعماء الى ان تقريره ان كما طار توقع في امداف الازهان
 الدرر والاعطاف جمع عطفت وهو الجانب واكثره كناية عن السرور واذ الفرعان يتحرك جانبا نشاطا
 وهو المراد ههنا وقد يكون كناية عن التنبه وزوال الغفلة اذا غافل بنبه بغيره كجانبه (قوله وتوجهات
 بنشط لاستماعها الكسلان الخ) في الصحاح اشكل فقدا ان المرأة ولدها وكذا الشكل والشكل التي فقدت

منها يخص باسم الحديث
 (قوله وفصل خطابه)
 الضمير المحرور اما راجع
 الى الله تعالى على طبق
 الضمائر المتقدمة
 تحاشيا عن الانتشار في
 موضع الاتباس ولزوم
 التكرار بتعقيب العام
 بالخاص ففيه بيان
 لصنفي المبين فان جعل
 الكتاب قديبين بالكتاب
 وتأخير الصلاة عن فصل
 الخطاب لرباطية لتناسب
 والاحتراز عن الفصل
 بين المعطوف والمعطوف
 عليه بالكلام الطويل
 واما على النبي المصطفى
 لقر به فيكون من فيصل
 عطف الخاص على العام
 تنبيها على جدالة أمره
 وغنما قدره لان القوي
 هو الموضع ايمان
 الشرائع والاحكام
 (قوله أي الخطاب
 الفاضل الخ) انما جعله
 مصدرا مبنيا للفاعل
 دون المتصق للمفعول
 لمناسبة المقام وقضية
 المرام من وصف الخطاب
 بكونه كاشفا ومبين
 لمجملات الكتاب (قوله)
 ان يؤدي المعنى بطريق
 هو ابلغ من جميع معاداه
 من الطرق اعلم ان

مفعول في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرفة جاني عيون الدراية على ما تقر من التكت
الطيفة وسجدة الغائص في بحار التحقيق الفاضل عليه أنوار التوفيق ما أوردت هذا الكتاب الذي
لا يستكشف انقطاع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريدين ولا يسأل أهل للاطلاع على دقائقه الا البار
في أصول المذاهب مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله

ولدها وكذا الشك في فعله لا يظهر وجه لوجه لفظ الشك لان الا بوجه به المذ كر على ما نقل الا أن
يستعمل بمعنى الحزن مجازاً ويشق منه الشك لان هذا ثم انه اختار في الفقرة الاولى الاستماع الذي يدل
على الاعتماد والتكلف في السماع وفي القرينة الثانية أصل السماع لان الشك لان لا ينشط بنفس سماع
تلك التوجيهات بل اذا سمعها في الجملة حتى تلتام سماعها ويجعلها غرضاً ومقصوداً وهو الشك لان يحصل له عند
ابتداء سماع تلك التقسيمات الطرب والنشاط ولا يتوقف على كمال سماعها مع ولا حال من فاعل جمع
والتعويل الاعتماد ومتون الرواية تجمها ومحكماتها من متن الشيء اذا صلب والتعويل الاقامة يقال
عرج على المنزل اذا حبس مطبته عليه وأقام وعيون الدراية خيارها (قوله الذي لا يستكشف القناع)
اعترض عليه أولاً بان الغرض من معرفة حقائق هذا الشرح ودقائقه انما هو صيرورة الشخص ماهراً من
العلماء وبارعاً في الاصول وقد جعل تلك المهارة والبراعة شرطاً لهذه المعرفة وهما متباينان وأجيب بان
للمهارة والبراعة صفت متفاوتة فيجوز أن يكون بعضها شرطاً للشيء وبعضها الاخر غرضاً منه واعترض
ثانياً بان المفهوم من كلامه أن معرفة الكتاب لا تحصل الا بمعرفة هذا الشرح ومعرفة عبارة عن معرفة
حقائقه ودقائقه وقد حكم بان هذه المعرفة موقوفة على المهارة والبراعة في الاصول فلا بد ان من كتب
تحصل منها تلك المهارة والبراعة فبا ضرورية احتياج الشخص في تحصيل علم الاصول الى تلك الكتب وقد
ذكر أن هذا الكتاب مفقود عن كل ما سواه من الكتب * وأجيب بان المراد من الحقائق والدقائق التي
أضيفت الى الشرح وحكم بان معرفتها موقوفة على تلك المهارة والبراعة ما لها من اختصاص بهذا الشرح
غير مشتركة بينه وبين غيره فيجوز أن تحصل المهارة والبراعة من سائر حقائق هذا الشرح ودقائقه التي هي
مذكورة في كتاب آخر أيضاً ثم بواضحة ما تحصل معرفة الحقائق والدقائق الخاصة بالشرح فلم يحصل
الاحتياج الى كتاب آخر (قوله ولا يستأهل) أي لا يصير أهلاً في الاساس فلان أهل لكذا وقد استأهل
لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الجواز يستعملونه استعمالاً واسعاً فاندفع قول الجوهري انك تقول أهل
لكذا ولا تقول مستأهل والعامية تقول لان المفهوم من سياق كلامه القدر في لغة الاستعمال واختصاصه
بأهل الجواز لا يفيد القدر فيه (قوله صناعة التوجيه والتعديل) هي علم الخلاف وقوانين الاكتساب
والتحصيل علم المنطق والاحتياج الى الثاني فوق الاحتياج الى الاول ولذا أورد الاحاطة فيه والبضاعة
في الاول وقد تحمل صناعة التوجيه على علم الخلاف والتعديل على علم العربية والله سبحانه هكذا في بعض
النسخ وفي بعضها والله عز سلطانه سبحانه علم للتبج مصدر سجدته بمعنى ترهته تزجها بليغاً من سجع اذا ذهب

ههنا الاختصاص في الاستدلال على ما ذكر غير متجاوز الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومتعيناتها
ما أوردت مفعول سجدة الماهر الخاذق الفر يقان الخفية والشافية ولا يستأهل أي لا يكون أهلاً في
الاساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الجواز يستعملونه استعمالاً واسعاً
فظهر ضعف قول الجوهري تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامية تقول البارع الفائق
والمذاهب الخفية والشافية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين
الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق وانما قال في الاول مع بضاعة وفي الثاني احاطة لان الاحتياج الى
المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الملى فاعل من ملو يضم اللام في الصحاح ملو الرجل صار ملياً أي بقية

المذهب المتصور في جهة
اعاز كتاب الله تعالى
كونه في الدرجة العليا
من البلاغة والرتبة
القصورى من الفصاحة
وقيل بأسلوبه الغريب
ونظمه العجيب وقيل
ياشتماله على الاخبار
عن المقيبات وقيل
بالصرفة وصداله قول
عن المعارضة والريب
أن هذا الكلام يصح
أن يكون تعريفاً على
الاول (قوله أصول
الفقه) وهي الادلة
الاربعة الشرعية وعلم
أصول الفقه بتعريفه
المصنف (قوله المضاف
والمضاف اليه الخ)
وتعريفهما يغني عن
تعريف الاضافة التي
بينهما وهي اختصاص
الاصل بالفقه باعتبار
كونه أصلاً له لوضوحه
(قوله الاصل ما يدنى
عليه غيره) هذا في أصل
اللغة ونقل في العرف الى
معان منها الرابع كافي
قولهم الاصل الحقيقة
وعندم الاشتراك
والترادف والخلاف ومنها
القاعدة الكلية كافي
قولهم الاصل أن النص
مقدم على الظاهر وأن

سبحانه والى الاطاعة والتأييد والملى بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسي ونعم الوكيل (قوله حامدا)

وبعد لانك ابدت من سبحته عما تزهنه عنه او من السبح بمعنى الفراغ من الشغل كانك جعلته فارغاً عنه وانتصابه دائماً بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره أَسْبَحَ اللهُ سبحانه ثم نزل منزلة الفعل قد صدقه والاطان فعلان من السلاطة وهى التمكّن والقهر ويطلق على الحجة أخذاً من هذا أو من السلبط وهو الزيت اذ بها القلبة والتنوير الملى على الشئ القادر عليه من ملو بضم اللام وأصله ملئ وقلت الهمزة ياء لوقوعها بهدياسا كنه قبلها كسرة كفى خطية (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) فان قلت قد ورد هذا التركيب فى المطول بلزوم عطف الانشاء على الاخبار أو عطف الجملة على المفرد فكيف أورده ههنا قلنا قد بينا فى حواشى المطول أن الشارح حوز عطف الاخبار على الانشاء فى مواضع من كتبه واما مقصوده ههنا انك الرد على صاحب التخصيص حيث يجوز انما عطف الجملة على الاخبار او انشاء (قوله حامدا) على المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا) لما كان ظاهر كلامه هو ما بان المتعلق الحقيقي للباء هو ابتدئ وليس هذا مختاره كما سيوضح به كتب فى الحاشية أن المراد ان الظرف حال عامله ابتدئ اذ المتعلق الحقيقي للباء قد تركت نسبياً منسياً للدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ هو الكتاب وحينئذ لا معنى لجعل الجار والمجرور ظرفاً لغير واقع موقع المفعول لا ابتدئ لى هنا عبارته روجه الدلالة المذكورة أن جعل الباء على الصلة يجرب الظرف مفعول ابتدئ يستلزم أن يكون المفعول هو

فهو عنى وههنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بهدياسا كنه قبلها كسرة فادغم كفى خطية وهو حسي أى حسي وكفى ونعم الوكيل اما معترض على القول يجوز وقوع الجملة المعترضة فى آخر الكلام أو عطف على هو حسي أو على حسي فقط وقد بسطنا الكلام فى هذه الوجوه وحققنا فى حواشى المطول بما لا مزيد عليه هوون الله وحسن توفيقه فمن أراد ذلك فليراجع عمه قال (حامدا) من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب) أقول اختلف فى ان هذه الباء للمصاحبة أو الاستعانة فذهب صاحب الكشف الى الاول والقاضى الى الثانى ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثانى لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاسترأبى اللغوية على الاول أيضاً والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغوية على أحد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الظرف حال والمعنى مثير كما بسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للسلبط هو مثير كما مثلاً قد تركت نسبياً منسياً فيعمل المذكور وأما فى حكمه متعلقاً بمتعلق المتطوق به وانما ارتكبه ههنا للاشارة بما بان للتسمية تعلقاً بالابتداء كما ان الحمد تعلقاً به أيضاً فيكون كالتوسط لوجه الاشارة الذى ذكره وانما صرح بمفعول ابتدئ أعنى الكتاب نظراً لاحتمال جعل الباء على الصلة كما سيوضح به فان المفعول حينئذ يكون هو التسمية فمبين الحالية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز أن يكون حالاً من المنقول الى الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لأن اخلاطه بالتسوية أكثر من اخذ العطف الذى سبأ لى ليقال جعله بالاعتماد كرافها يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست كذلك على ما صرح به الشارح صحيحاً الكلام المصنف حيث جعل الضمير فى قوله اليه يصعد الكلم غير راجع الى لفظ الله بل هو حال من الضمير المستكن فى فعل البداءة أو الشروع المقدر به التسمية أى ابدأ وأشمع حامدا لانا نقول قياس الشرح على المتن فاسد لان المصنف لم يكتب فى المتن وصرح فى الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل الذى كرهه بين انما ليست من الكتاب وكتبها فى الشرح وذكرها الحال فعين انما من الكتاب فجعله بالاعتماد كره المعترض بهدجزمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل فجعل على ان متعلق الباء أيضاً اجنبى عن الحال أعنى حامدا فلاقوجدى العبارة اشارة الى نكتته تحذف عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا لتفسير

﴿كتاب التوضيح﴾
بسم الله الرحمن الرحيم
حامدا لله تعالى أولاً
وثانياً

عام الكتاب قطعى ومنها
الدليل كفى قولهم الاصل
فى هذه المسئلة الكتاب
أو السنة أو الاجماع أو
القياس ومنها القيس
عليه ولكن النقل خلاف
الاصلى لا يصرف اللفظ
الى المعانى المنقولة الامع
وجود صارف ولم يوجد
فالمراد منه المعنى اللغوى
والمبتنى عليه العقلى
لا فقه هو الدليل فان قيل
فالدليل هو اذ قطعا فى
حاجة الى حمله بالمعنى
اللفسوى الشامى
للمقصود وغيره قلنا
الابتناء وان كان شاملاً
للمعنى أيضاً الا ان الاضافة
الى المعنى العقلى الذى هو
الفقه تخصه بالهعقل
فيستقيم المراد من غير
تكلف وصرف لفظ عن
ظاهره (قوله الا ابتناء
شامل الخ) دفع لمعنى
أن يتوهم ههنا من
اختصاص الا ابتناء

حال من المستكن في متعلق الباء أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامداً أو بترطيقه الحال على ما هو المتعارف
عندهم من الجملة الاسمية أو الفعلية نحو الحمد لله أو أجد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب
بينهما فقد ورد في الحديث كل امرئ ذي بال لم يبدأ فيه بسم

التسمية لا الكتاب فتصرح بفعولية الكتاب نفي للازم كون الباء صلة ابتدئ أعني انتفاء مفعولية
الكتاب ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وفيه أن هذا يقتضي كون الابتداء بمعنى الانشاء والاحداث
كإني قوله تعالى كما بدأ كم تعودون لانه الذي يتعدى بنفسه ولا يقتضي الباء ليكون صلة له وأما الابتداء
بمعنى جعل ما ابتدئ به سابقاً على غيره في كونه متعلقاً بالامر الذي اعتبر الابتداء له كما في الابتداء في القراءة
ببسم الله مثلاً فان بسم الله أول ما يتعلق به القراءة وسابق على ما سواه في هذا فإنه يقتضي الباء صلة له وجعل
الابتداء على المعنى السابق وان ترجع دلالة على تلبس كل المواقف بالترك بامه تعالى أن قوله فيما بعد
الابتداء أمر إضافي أو امر عرفي يعتبر بمد اله منافي لهذا اذ هو صريح في أن المراد بالابتداء المعنى الثاني
وهو الافتتاح ثم المفهوم من كلامه أن الباء لو كانت صلة للابتداء لكانت في ظرف لغو مع كون العامل
محدوداً وهذا مبني على المشهور من مذهب النحاة من وجوب عموم المتعلق المحذوف في ظرف المستقر وأما
على المختار من المذهب وهو جواز خصوص العامل المقدر في ظرف المستقر بل أولويته عند وجود قرينة
لخصوص لكونه أكثر فائدة فانظر في مستقرح أيضاً فان قلت لم يجعل حامداً حالاً من المستكن المنتقل
الى الظرف من عامله الحقيقي أعني متبركاً قلت لان جعل التسمية قيد الاصل الكلام والتعميد قيد الغير
مخجل بالتسوية المقصودة بينهما نعم لو جعل بسم الله حالاً من المستكن في حامداً لكان التناحر الصوري
للحمد متجبراً بتقديمه الذهني لكان أقرب الى التسوية منه فان قلت كلام الشارح مبني على كون التسمية
من كلام المصنف وبصريح بيان تسمية المتن ليست جزأ منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزءاً منه
كون تسمية الشرح كذلك غاية فوات التناسب وليس بحيث يوجب ارتكاب حذف الجملة ولعله ارتكبه
المصنف في الشرح تنبيهاً على أن التسمية المقترحة بالكلام يجوز أن تكون جزءاً من ذلك الكلام وأن
لا تكون بل متفاوتة في حصول الابتداء بها فليستأمل (قوله آخر طريقه الحال الخ) يعني ان المتعارف في
مقام الحمد ايراد جملة يكون الحمد أو ما يشق منه عمدة فيها لا قيداً فعدل عنه ههنا لتسوية فلا يراد أن
الحال يقتضي ما لا يقيد بتقديره يكون جملة فعلية على ما قدره ههنا أو جملة اسمية وهذا التخصص أما
ما حوذا من قوله على ما هو المتعارف أو من جعل قوله نحو الحمد لله أو أجد الله صفة للجملة أو جلالاً عنها
فان قلت اذا قال أجد الله يجوز أن يكون حالاً مثل حامداً فاذا كره لا يصلح أن يكون وجهاً لترجيح حامداً
عليه قلت الاصل في الجملة الاستقلال فلواتي بها كان ظاهراً في خلاف المقصود ولا أقل من استواء
الاحتمالين بخلاف حامداً (قوله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما) ان أريد بالتسوية بينهما
كونهما قايدين للكلام ورعاية للتناسب بينهما كونهما قايدين من جنس واحد وهو الحال يكون قوله فقول

الاسلوب المشهور فائدة يعتمد بها (قوله آخر طريقه الحال على ما هو المتعارف عندهم) أقول يعني
أن المصنف لما رأى أن حديث التسمية والتعميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن أمثاله وان ما ذهب
اليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد جعل أحدهما على الحقيقي والاخر على الإضافي لا يصفون عن شوب
ضعف مع الغيبة أو اذ ان يوفق بينهما باذن وجه وأحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة بما اختار في الحمد
طريقه حال تسوية بين الحمد وبين التسمية في مطلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما في خصوصية الحال
فان التسمية أيضاً كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجب دون القيد فالابتداء لا يوجب دون
كل واحد من التسمية والتعميد بل بدون الصلاة ونظائرهما الا انها أيضاً قد يكون كما يصحح به امرانياً

يا حبسني كابتناء البناء على
الاساس والسقف على
الجدران ونحو ذلك مما
يدرك الطرفان بالحواس
بناء على التبادر وتساوع
ذلك الى الاذهان فلا يصح
تعريف أصل الفقه
بهذا التعريف لعدم
صدق الابتداء على الذي
في أصول الفقه وحاصل
الدفح أن الابتداء كما هو
شامل للنسب شامل
للعقلى فمعنى ابتداء الفقه
على أصله الذي هو الادة
الاربية ترتب الحكم على
دليله ولا يشهد أن
المصنف ليس في صدق
تعريف الابتداء
وتقسيمه الى أنواعه
وتعريف أقسامه وانما
هو في صدق تعميم أخذ
الابتداء في تعريف
الأصل المضاف الى
الفقه ببيان أن الابتداء
شامل للكلام النوعين
وأن الابتداء فيما نحن فيه
هو ترتيب الخ اذ لم تكن
الشبهة الا بحسب خفاء
معنى الابتداء في أصول
الفقه فلا يراد أن ترتب
الحكم لا يصلح نفسياً
للافتاء العقلي لعدم
صديقه على ابتداء مجاز
على الحقيقة والمساؤل

فهو ابتداء على امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل الحمد قيد الابداء اما لانه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان التصيين متعارضان ظاهرا

ان يجعل الحمد الخ شرا امر تبا وان اريد بالتسوية اتحادهما في النوع اعنى الحالبية كما هو المناسب وبالتناسب اتحادهما في الجنس اعنى القيدية يكون قوله فحاول الخ شرا مشوشا وقوله فقد ورد في الحديث بيان للعلة الباعثة على رعاية التسوية وحاصله ان استحباب ابتداء الامور بهم ما انما ثبت بالحديث وورد الحديث فيها انما هو على غلط واحد بل تفاوت فينبغي ان يورد في الامثال متناسبين بل متساويين بقدر الامكان فلهذا حاول المصنف الخ في قوله حال اعنه حذف مضاف الى حاله عن فاعله او ناسخ لان الحال قيد للعامل فكانه حاله ومعنى ذي بال ذو شرف وشأن يهتم به والمراد كل امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء آخر فلا يرد ان كل من التسمية والحمد امر ذو بال فلا بد له بمقتضى الحديثين من تسمية وحمد اذ خرف في تسلسل والابتداء في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصا غير معتد به وفيه رخص الى ان نقصان الاول يسرى الى الآخر والاجزم مقطوع اليد من الجذم وهو القطع وليس من الجذام وهو الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل بضم الجيم وهو مجذوم ولا يقال اجذم كذا ذكره الجوهري ونقل جار الله في الفائق ان الاجذم والجذوم والجذم المصاب بالجذام واعلم ان صاحب الكشاف صرح بان ما ذكر نقل الحديث بالمعنى اذ لم يوجد اللفظ المذكور بعينه بل اخرج الحافظ عبد القاهر في اربعينه وابو عوانة وابن حبان في صحيحهما كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو اجزم واخرج الشيخ شهاب الدين في تخرجه احاديث الكشاف بلفظ لا يبدأ فيه بسم الله فهو اقطع (قوله الا انه قدم التسمية الخ) دفع لما يتوهم من انه كيف اورد التسمية والحمد على الترتيب المخصوص مع انه مفقود للتسوية المقصودة وتلخيص الدفع ان مقتضى التصيين التسوية بقدر الامكان وهي بان لا يقدم احدهما على الآخر وهو محال وبعد تقديمه لو ابقى النصاب على ظاهرهما لكان العمل باحدهما بالكلية فعمل المراد بالبدء فيها اولى احدهما الاضافي فجعل الابداء في حديث البسمة على الحقيقي وفي حديث الحمد على الاضافي وقدم التسمية عليه اقتداء بالكتاب والاجماع المعقد على تقديم البسمة على الحمدلة فيما اذا اجتمعا فلا يرد الاشكال بقوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فان قلت اذا جاز تأخير التسمية عن غير التمجيد فعن التمجيد اولى قلت بعد تسليم ان قوله تعالى انه من سليمان من مضمون الكتاب انما قدم اسمه نظما لاسم الله ومحافسه ان يقع الطعن والتنقيص عليه حين فتح الكتاب فوجه العسول هناك ظاهر

يعتبر مبتدأ من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وتقريره الامور المذكورة فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي على وجه تشعربه العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق لهما خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير ان قوله فحاول ان يجعل الحمد قيد الابداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حال عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيهه في كلا الامرين ولما ورد ان هذا التوفيق انما يتأتى بحل الابداء على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الاحاد من المدققين واما اذا حل على الظاهر المتبادر الى الادهان ابتداء وهو كونه آتيا فلا يتأتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الاراد وجوابه بقوله الا انه قدم لان التصيين متعارضان ظاهرا بناء على حل

على العلة (قوله وتعيه به بالاحتياج اليه لا يطرد) اعلم ان التعريف السابق للاصل هو الذي اوردته فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازي في المحصول وغيره الى تعريفه بالاحتياج اليه يزعم انه تعريف بالاعم شامل للامور وغيره (قوله اعلم ان التعريف) يعنى التعريف الحقيقي المقابل للتعريف اللفظي الذي يفيد تحصيل صورة غير حاصلة في القوة المدركة وينقسم الى معرف للحقيقة التي عرف وجودها يختص باسم الحقيقي ويقابل الاسمى والى شارح للاسم باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج ويختص باسم التعريف الاسمى ويقع في المسدومات وفي الموجودات قبل العلم بوجودها وكل منهما يكون بالذاتي حسدا وبالعرضي رسميا فان اشتمل على جميع الذاتيات فهو الحد التام

اذا ابتداء باحد الامرين بفوت الابتداء بالآخر فخر وقد أمكن الجمع بان يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المعقد عليه وترك العاطف الثلاثي غير بالتبعية فيحصل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا لهما من

(قوله اذا ابتداء باحد الامرين بفوت الابتداء بالآخر) قيل لان لم هذا وانما يلزم لو لم تكن التسمية جدا نعم لو روى قوله عليه الصلاة والسلام بالحمد لله برفع اليد لم يتجه هذا لكن الظاهر ان الرواية بكسرها ولذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية مثلا ونقل عن الشارح في الجواب ان من أتى بالتسمية لا يقال له حامدا عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا وقال الخطائى كون أحد الابتداء من مفوقه بالآخر اذا جعلت البناء في أحد والآخر متعلقة بالابتداء جعلت في الحديثين أيضا متعلقة بالبدء وأما اذا جعلت متعلقة بالحدوف كالالتباس والتبرك فلان الزمان الذي اعتبره في مقارنة الحال لوقوع مضمون ما ملها جهوده أعم من الحقيقي وهو الذي لا يفصل عما وقع فيه وتسميته الاصوليون مغيارا وغير الحقيقي وهو الذي يفصل ويسمونه ظرفا فيجوز ان يكون الالتباسان في زمان بهذا المعنى فامكن وقوع الابتداء في حال الالتباسين من غير ان يلزم وجود ابتداء من متدافعين وذكر أيضا انه يجوز ان يكون أحدهما اما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بما لا يكونا بالجنان لجواز اخطار شئيين معا بالبال وفي كل مما ذكره بحث أماني الاول فلان معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة العامل انه يجوز ان يكون للحال زمان فاصل عن زمان عامله حتى يكون مقارنة له ببعضه لا بتمامه فاذا قلت جاني زيد را كذا جاز تقدم الركوب على المحي بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه وأما جواز عدم المقارنة أصلا فم يقل به أحد في التسمية والتحميد أي ما آخر لا يكون شئ منه مقارنا للابتداء الذي ليس لزمانه انقسام ومعلوم ان الالتباس باحر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلوقارن الالتباس بالتسمية والالتباس بالتحميد ذلك الابتداء لم يلزم وقوع ابتداء من متدافعين وأما في الثاني فلان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجوح منهما حصول التين والتبرك ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر التوجه التام الى شئيين الا من المحدثين عن الملائق البشرية ودواعي التصنيف في أصول الفقه فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به عاريا عن المقصود (قوله لثلاثي غير بالتبعية) يعني أن المعطوف في اصطلاح النحاة يسمى بالنائب فيكاد يتوهم أن تابعيته في اللفظ تدل على تابعيته في المعنى وربما يعارض بان في ترك العطف احتمال كون

الابتداء على الا في الذي هو الظاهر المتبادر اذا ابتداء باحد الامرين على تقدير جعله على الا في بفوت الابتداء بالآخر على ذلك التقدير بلاهربية وأما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت أن المفيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور فيه التعدد والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ أيضا حتى لو لم يكن يمكنه الكان من الجائز الا كنهنا بالتوفيق السابق لكنه يمكن بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فخصص التسمية بالحقيقة عملا بالكتاب الوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاه انه من سليمان رانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيهما اذا اجتمعتا في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف الاو يقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا الترتيب لما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثاني على الاول فواجه تركه أجاب بقوله ترك العاطف يعني من الحاليين لثلاثي غير بالتبعية فيحصل بالتسوية المطوية يعني ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء انقدر وقد عرفت انهما متساوية فيهما لا تفاوت بينهما وهو من الوجوه فلو عطف أحدهما على الآخر لاجل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعر ان في

والا فان أعاد الامتياز عن جميع ما عداه واشتمل على الجنس القريب فهو الرسم التام والاختصاص ناقص أو رسم ناقص هذا بخلاف التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد أن كانت حاصلة في النظرية لتعريف المعرف لانفسه يتعلق بالبداهيات والنظريات الخاصة ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشي غريب مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات في السلام الحقيقية التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالانكسار (قوله وشروط لكال التصديق الخ) على بناء الفاعل أو المفعول وبالجملة أن من شرط ذلك هو صاحب الموصول ومن تابعه من المتأخرين وهو غير عرضي عند المحققين والمصنف اعجابني كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالنتاج اليه بناء على اشتراط المساواة في

فاعل يقول لان قوله وبعده ان العبد على ما في النسخة المقرؤة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيجتمعا وجوها الاول ان

حامدا من الاحوال المتداخلة واخلاقه بالتسوية أقوى (قوله صارف عن ذلك) لان ان لاقضائهما الصدارة تتم عمل ما بعد ها فيما قبلها ولانه يلزم وقوع واو العطف في اثناء المعطوف لان المعطوف حينئذ مجموع بعد يقول الحمد حامدا وهذا لا يجوز كما اذ قيل أكرمتم زيداعمر او ضربت وأماما نقل عن الشارح من تحقق الصارف بحسب المعنى اذ المعنى حينئذ بعد جدا لله والصلاة على رسوله واذا كان حامدا حال من فاعل يقول يكون المعنى بعد جدا لله والصلاة على رسوله يقول حامدا فيلزم خلاف المقصود ففيه بحث اذ بعد تسليم ان المعنى المذكور خلاف المقصود لا نسلم ان معنى بعد ذلك بل معناه بعد الابداء بالتسمية يقول حامدا ولا نسلم انه خلاف المقصود (قوله فالظاهر انه حال عنه) قيل عليه لا يزيد الامر في النسخة القديمة على زوال المنافع عن كون حامدا حال من فاعل يقول ولا بد بعد ذلك من تحقق المقضى المرجع يلزم الظهور والافقائه بتحقيق جواز الامر من مع أن توجيهه السابق يقتضى أن يكون التعميد قيد الابداء كما ان التسمية قبله هو واجب بان تعلق شيء من الكلام الذي يقع بعد التسمية بها خلاف المعهود بحيث لم يجر حمله تظير سيما في كلام المصنف فانه لم يجعل تسمية التنقيح من الكتاب حيث صرح في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بانه اضمأر قبل الذكر وبالجملة ظهور العامل وصاحب الحال سبب للظهور وانت خبير بان جعل حامدا حال من فاعل يقول بقوت العمل بحدوث البدء بالتعميد بالنسبة الى الكتاب الا أن يجعل جميع ما ذكر بعد القول داخل تحت وفيه نوع بعد سيما اذ الالفاظ تقدم التأليف على الخطبة المشتملة على التعميد كما هو الظاهر من كلامه ولعل هذا هو السرف في تغيير النسخة القديمة ان النسخة المشهورة (قوله فيجتمعا وجوها) من جملة الوجوه المحتملة الغير المذكورة في الكتاب ان المراد مجرد التكرار والتكرار أي حامدا جدا كثيرا مرة بعد اخرى كافي قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين ومنها ما نقل عن المصنف أن المراد اولاً في التنقيح وثانياً في التوضيح وينبغي أن يجعل على أن المراد جامعاً بين الحمد الاول والثاني في التحقق فتوجد المقارنة بين الحال وعاملها وأما جعله من قبيل

أصدق في مربة وقد امترت * صحابه موسى بعد آياته التسع

كما قيل ففيه ان ذلك في الجملة لما ضوية المصدره بعد كما تقر في موضعه ومنها بناء على ان الدباجة متأخرة عن الكتاب حامدا اولاً على التوفيق للاشتغال بهذا الامر الخطير وثانياً على الاعتمام والتيسير

الجملة بتبعية الثاني للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضها حينئذ يكون قوله وزك معطوفاً على عمل ويحتمل أن يكون معطوفاً على ايراد حال لكن الاول أولى لفظاً لانه به ومعنى زيادة دقة فيه فتخلص من جميع ما ذكرنا ان المصنف كانه وفق بين النصين بعبارته على الاعتبار الاول للاقتداء و باشارته على الاعتبار الثاني له فتدبر فان هذا المقام مما اشبهه على أقوام حتى ضل عنهم المرام فأضلوا كثيراً من الأنام (قوله لان قوله وبعده فان العبد المتوسل) أقول لان ان يمنع عمل ما بعده فيما اذ له خصوصاً اذا قدر اما قبل بعدوا ما على النسخة القديمة وهي هكذا وفي حلية الصلوات مجلباً ومصلياً يقول العبد المتوسل الخ فالظاهر انه حال عنه أي عن فاعل يقول لانه ثابت في اظاهرو جزء من الكتاب وخلافه محتمل قال (فيجتمعا وجوها) أقول فان قيل مثل محتمل أن يكون معنى اولاً في التنقيح وثانياً في التوضيح قلنا لا لاقتفاء المقارنة بين الحال والعامل حينئذ اللهم الا أن يجعل من قبيل قول الشاعر

أصدق في مربة وقد امترت * صحابه موسى بعد آياته التسع

التعريف الحقيقي والاسمي الزام عليه فما قيل اشترط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم ليس بشيء على أن ما وقع في كتب اللغة من التفسير غالباً التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريف (قوله ولا شأن أن تعريف الاصل اسمي الخ) أي ليس بلفظي حتى يدفع الاعتراض عن صاحب الحصول ومن تابعه من المتأخرين بأنهم اغماضوا الطرد والعكس في التعريف الحقيقي والاسمي وأما التعريف اللفظي فانهم لا يجادلون فيه أهل التحقيق في عدم اشتراط المساواة والطرد والعكس بل في غيره من التعريفات وهذا التعريف اللفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بسين التعريف الاسمي

الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولاً لكمال ذاته وعظمته صفاته وثانياً
لجميل نعماته وجزيل آياته التي من جلتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله
تعالى على كثرته ترجع الى ايجاد وابقاء أو لا يوجد وابقاء ثانياً فيجده على القسمين تأسياً بالسور
المفتحة بالحمد حيث أشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء وأولاً في

ثم المقصود من ذكر محتملات الكلام بيان المراد بانه ليس بخارج منها وفي هذا قسمين طريق
تحصيل مراد المصنف المطالب بانصباط مواقع فكره ومطابق نظره على انه لا يجب أن يكون المراد أحد
محتملات اللفظ بالتعيين بل اذا كانت المحتملات كلها صحيحة في نفس الامر فكثيراً ما يكون المجموع بالنظر
الى مقصود المتكلم على السواء فلا يراد أحد هاهنا بعينه ولا ينصب قرينة على تعيينه لتذهب نفس السامع كل
مذهب يمكن وما قالوا من انه لا بد للحدف من قرينة معينة فانها ههنا عند تعيين المراد (قوله لكمال ذاته
وعظمته صفاته) أي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو أن الحمد في المشهور إنما يكون
بإزاء أمر اختياري فلا تكون ذاته تعالى محمود عليها ولا صفاته تعالى اذ ليست اختيارية والالزم حدوثها
على ما تقر في الكلام وأجيب بان الحمد في مثله مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى أن يعثربك
مقاماً محموداً وقول الشاعر * الصبر محمود في المواطن كلها * والمدح يتم الاختياري اتفاقاً
وأما ما ذكره الشريف في حواشي الكشاف من انه أيضاً مخصوص بالاختياري عند صاحب الكشاف على
ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولو كان الله حجب اليكم الايمان ففيه بحث لان المفهوم المتبادر مما ذكره
صاحب الكشاف ههنا اختيارية المدح به لا المدح عليه ولا تلزم بين اختيارية يتمها ولذا لم يشترط
أحد اختيارية الحمد به وقد يجاب عن الاول بان استحقاقه تعالى للحمد للملم يخص وصفادون وصف
لكون الكل في غاية الكمال وكانت ذاته تعالى كافية في جميع صفاته من غير احتياج الى الغير بل استحقاقه
لجميع صفاته استحقاقاً ذاتياً عن الثاني بان تلك الصفات منبثه عن افعال اختيارية والحمد عليها باعتبار
تلك الافعال والمحمود عليه اختياري في المآل وبان تلك الصفات لكون الذات كافيها بمنزلة افعال
اختيارية يستقل فيها فاعلها وتثبت الخطابي في الجواب عن الثاني بما ذكره الا تسمى من ان
صدور صفاته عنه سبحانه بالاختيار لا يستلزم حدوثها لان قصده تعالى لما كان في غاية القوة
ونهاية الكمال جاز أن لا يتخاف عنه المقصود المختار بل يكونان معاً بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات
وفيه بحث اذ لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة والانسلاسل أو تقدم الشيء على
نفسه فتأمل (قوله من جلتها التوفيق) ان اراد بانه نعمه والنعماء والا لآء نفس النعمة والتوفيق مصدر
من المبني للمفعول وان اراد بها الانعام بناء على أن الحمد على ما هو من اوصاف المحمود أوقع فهو
من المبني للفاعل قوله تأسياً بالسور المفتحة بالحمد قال في الحاشية يمان ذلك أن القرآن
يشتمل على خمس سور مصدرة بالحمد والفتحة لما كانت أم الكتاب أشير فيها الى نعمتي
الايجاد والابقاء في داري الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم

قال (لكمال ذاته وعظمته صفاته) أقول أي لذاته الكامل وصفاته العظيمة فان قيل الذات هو كيف يستحق
الحمد والمحمود عليه يجب أن يكون فملا اختيارياً قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية
فانها لم تكن غير الذات وان لم تكن عينيه أيضاً أعطيت حكم الذات بخلاف الافعال يدل على ذلك ذكر
الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لانها
عن الافعال الاختيارية أو لكون الذات كافيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وقال بعضهم
الاقتضاء سبق الاختيار لحدوثه لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء لانه مخالف للمذهب لان
المتكلمين لا يقولون بالتقدم الذاتي قال (الى ايجاد وابقاء) أقول أي نقل عنه أنه قال ليس المراد أن أولاً

السبا

واللفظي على كلام
المصنف بأنه يبين أن
لفظ الاصل في اللغة
موضوع للمركب
الاختياري الذي هو
الشيء مع وصفه اثنائه
غير عليه أو احتياج
الغير اليه واعتراض عليه
بان هذا لا يدخل له في بيان
فساد التعريف اذ عدم
الاطراد مفسده اسمياً
كان أو غيره ولم يثبت على
أن ما ذكره تفسير
التعريف اللفظي وهو
غير الاعمى وأن مقصود
المصنف هو الاحتراز عن
اللفظي دون الحقيقي
ثم كلامه ينادي أن
المقصود منه هو
التصديق بأن لفظ
الاصول موضوع لذلك
وليس كذلك لان
المقصود تصور معنى
الاصول مع قطع النظر
عن انطباقه على طبيعة
موجودة على أنه
لا يستقيم الا في العالوم
القوية (قوله لا يسمى
أصلاً) أي في اللغة وهو
ظاهر ومن يدعي خلاف
ذلك فعليه البيان فلا يرد
منع عدم صدق الاصل
على الفاعل بأن الفعل
مرتب عليه ومستند اليه
ولامعنى اللابتهاء الا ذلك

السبا إلى الإيجاد وفي الملائكة إلى الأبقاء، ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والأخرى
على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالجملة من كماله ويوصل إلى العباد من فوائده وفي الآخرة على

إلى الوجود أعظم تربية وأما إلى الأبقاء الأول في قوله تعالى الرحمن الرحيم أي المنعم بجلال النعم
ودقائقها التي بها الأبقاء وأما إلى الإيجاد الثاني في قوله تعالى مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما إلى الأبقاء
الثاني في قوله إياك نعبد وإياك نستعبد ذلك يعود إلى الآخرة والوصول إلى الجنة وسعة الرجة ثم أشير في كل
من السور الأربع الباقية إلى واحدة من النعم الأربعة أمافي سورة الأنعام فإلى الإيجاد الأول وهو ظاهر
وأما في سورة الكهف فإلى الأبقاء الأول فإن نظام العالم وبقاء النوع يصكون بالنبي عليه السلام
والكتاب وأما في سورة السبا فإلى الإيجاد الثاني لانسباقة إلى إثبات الحشر والرد على منكري الساعة
حيث قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم وأما في سورة الفاطر
فإلى الأبقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قبيل أنه إشارة إلى تلقي الملائكة لاهل الجنة بالتسليم
واستقبالهم بالتهليل والتكريم انتهى كلامه وأنت خبير بأن غرضه وجدان الإشارة إلى الحمد على
الأمور الأربعة المرتبة في السور الأربع المرتبة بحيث توجد الإشارة إلى المقصود في أول الكلام وإن
وجدت إلى غيره فيه أو فيما بعده لكن الأنسب أن يشار إلى الكل في الفاتحة بقوله رب العالمين فإن
التربية نعم الدينوية والأخرى به وكلاهما فرع الإيجادين وحيث يذوق جدل مافصله في الآية الأولى
وعلى ما ذكره يحتاج أن يجعل إياك نعبد من متعلقات الحمد وإن يشار إلى الإيجاد الثاني في سورة السبا
بقوله وله الحمد في الآخرة لأنه أقدم وأولى (قوله وله الحمد في الأولى والآخرة) هذه الآية وقعت في سورة

وثانياً طرف لإيجاد ولا أبقاء، لظهور أنهما متعلق بجماد السكن المراد أن في تفصيل الحمد وتقييمه بهما
إشارة إلى نعمتي الإيجاد والأبقاء، أو لا وثانياً على معنى حامد في أول الأمر على الإيجاد والأبقاء في الدنيا
وفي ثانی الحال على الإيجاد والأبقاء في الآخرة ثم إن القرآن يشتمل على خمس سور مصدرية بالتحميد
والفاتحة لما كانت أم الكتاب أشير فيها إلى نعمتي الإيجاد والأبقاء في داري القضاء والبقاء، أما إلى الإيجاد
الأول في قوله رب العالمين فإن الأخراج من العدم إلى الوجود أعظم تربية وأما إلى الأبقاء الأول في قوله
الرحمن الرحيم أي المنعم بجلال النعم ودقائقها التي بها الأبقاء وأما إلى الإيجاد الثاني في قوله مالك يوم الدين
وهو ظاهر وأما إلى الأبقاء الثاني في قوله إياك نعبد وإياك نستعبد الآية فإن منافع ذلك تعود إلى الآخرة والوصول إلى
الجنة وسعة الرجة ثم أشير في كل من السور الأربع الباقية إلى واحدة من النعم الأربعة أمافي سورة
الأنعام فإلى الإيجاد الأول وهو ظاهر وأما في سورة الكهف فإلى الأبقاء الأول فإن نظام العالم وبقاء
النوع بالنبي عليه السلام والكتاب وأما في سورة السبا فإلى الإيجاد الثاني لانسباقة إلى إثبات الحشر على منكري الساعة حيث قال وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي وأما في
سورة الفاطر فإلى الأبقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قبيل أنه إشارة إلى تلقي الملائكة لاهل
الحشر بالتسليم واستقبالهم بالتهليل والتكريم ولا يذهب على ذي رجة في صناعة التوجيه إن مراد
الشارح وجدان الأمور الأربعة المرتبة في السور الأربع المرتبة بحيث توجد الإشارة إلى المقصود في
أول الكلام وإن وجدت إلى غيره فيه وفيما بعد في سورة الأنعام توجد الإشارة إلى الإيجاد الأول بقوله
خلق السموات والأرض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الإشارة بما بعده إلى غيره وكذا في سورة
الكهف توجد الإشارة إلى الأبقاء الأول بقوله أنزل على عبده الكتاب ولا ينافيه وجودها فيه أو فيما
بعد إلى غيره ثم لا يخفى أن الأولى لا تستغاد الإشارة في سورة السبا إلى الإيجاد الثاني من قوله وله الحمد في
الآخرة لأنه أقدم وأولى قال (على معنى أنه يستحق الحمد الخ) أقول هذا توجه عبارة المصنف وتصریح

وإن كلامه في باب المجاز يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل حيث قال وإذا كان الأصلية والفرعية من الجانبين يجرى المجاز من الطرفين كالجزم مع الكل فإن الجزء يتبع الكل والكل محتاج إلى الجزء فيكون الجزء أصلاً وذلك لأنه إنما يدل على تحقق وصف الأصلية فيها وصحة التوصيف بها لأعلى ورود اللغة باطلاقة ووقوع استعماله (قوله والفقه الخ) اعلم أن أسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التي هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقه وهو المتداول بين أصحاب الشافعي ناظر إليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذي عرّفه الامام أبو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الأول الأعلى

ولعان الثناء اليه ثانيا

هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الزامخة النيمة وصاحب هذه الملكة الغالية هو المحدث والفقير على الحقيقة وفقه أبي حنيفة وسائر الأئمة الاجلّة وكبراء العجالة والتابعين وأعلام الامّة بهذا المعنى وكافوا يتمكنون به من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن أدلتها التفصيلية وأما من يحفظ المسائل الفقهيّة عن أدلتها وحججها المنسوبة به من غير حصول تلك الملكة فهو الفقير والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال البخاري في بيان تبديل أسامي العوام الفاخرة الى معان أخرى لم تكن مرادة لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى

ما شاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الإشارة بقوله تعالى وأخردعوهم أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعان الثناء اليه ثانيا أي صار فاعطا على حامدا

القصص الا انه لا وافي له الحمد بل نظم الآية الكريمة وهو الله لا اله الا هو له الحمد في الاولى والاخرة ووقع في سورة النبا الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الاخرة قد كررنا في ان تقديم الصلة بمعنى له في له الحمد في الاخرة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بوساطة يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك نعم الاخرة وأراد بما ذكره الفرق بين ما وقع في صدر السورة أعنى الحمد لله وقوله له الحمد فيه بحث لان الصلة قدمت في آية القصص أيضا مع ان الحمد هناك وقع بازاء النعم الدنيوية أيضا على أن قوله ولا كذلك نعم الاخرة ممنوع وأي بوساطة أقوى من شفاعة رسول الله عليه السلام والملائكة والصالحين ونما سمي شفاعة مقام محمود الا انه يحمد الاولون والآخرين كما رواه البخاري وأيضا تقديم الصلة كما أفاد الاختصاص فيما ذكره أفاده اللام الجارية في قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فلم يوضح الفرق اللهم الا أن يشار الى ما ذهب اليه الجدي في تفسير الفاتحة من أن الاختصاص الذي أفاده التقديم نبوي والذي أفاده الحمد لله انبائي وبذلك أبطل قول الشارح والشريفي ومن وافقهما باستواء تخصيص الجنس والاستعراق في المناقاة لمذهب الاعتزال ظاهرا وقد فصلناه في حواشي المطول فلم ينظر فيها (قوله التي لا عين رأت الخ) تلمح الى قوله عليه السلام يقول الله تعالى أهدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخرنا من به ما اطلعتم عليه هكذا أورد الامام البخاري الحديث النبوي في تفسير الم سجدة قالوا هذا من الغريب حيث استعملت به مبررة بحجج ورواية عن خارجة عن المعاني الثلاثة لها وهي كونها اسم الدع ومصدر راعى الترك واهمها ما ادق الكيف وفسره بغيره ولقائل أن يقول جاز أن تكون مصدرا بمعنى الترك ومن للتعليل والمعنى أهدت لعبادي الصالحين من أجل تركهم ما علمتموه من المعاصي فلا تكون خارجة عن المعاني الثلاثة (قوله فان قلت فقد وقع التعرض) منثا السؤال الوجه الثالث الاول لعدم التعرض فيه للحمد في دار البقاء والا الثاني لعدم التعرض فيه للحمد على الكبرياء أيضا وقد يجاب عن السؤال بأن معنى قوله ولعان الثناء اليه ثانيا تكثير الحمد

بان اولو ثانيا بمعنى في الدنيا والاخرة ولهذا قال في السؤال الاخير فعلى الوجه الثاني يكون حامدا الخ وان جعل تفسير الآية يؤل معنى العبارة اليه أيضا (قوله واليه) أي الى قوله وفي الاخرة على ما شاهد من كبريائه قال (فان قلت فقد وقع التعرض الخ) أقول الغاء في قوله فقد وقع التعرض يدل على ان منثا السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا أريد بالحمد اولوا الحمد ثانيا هذا المعنى الذي فيه فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في الدارين وهو متناول في الثناء فيبقى قوله ولعان الثناء اليه ثانيا مكررا محضا وتخصيص الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبيل استعمال المقيّد في المطلق كالمشهور للشقة بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد إشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله التي من جلتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول ما سوى الاحوال لكن صرف عنان الثناء الى جنبه تعالى كناية عن قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصنف وليشغل

قلت

س

قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تستوجب الشكورا بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى أن الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة الشناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بأنه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة له امل والاحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدئ بل الطرف حال والمعنى متبرك باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر بمتممها

(قوله قلت معناه قصد تعظيمه) يزيد أن الكلام من قبيل الكناية فان قصد تعظيم من بصرف الى جنبه العنان والتقرب والتوجه اليه بالكيفية ملزومات عرفية بصرف العنان اليه فاندفع الاعتراض بان هذا التمايز يستقيم لو كان الثناء متمنا ولا يقرب الاقوال ولكنه كما لم يخصص باللسان وان جهل الثناء على المعنى العام مجازا فليحمل الحمد عليه فأى حاجة الى ذكر الثناء ووجه الدفع ظاهر على أنه لا يجرم باختصاص الثناء باللسان بل المفهوم من كتب اللغة أنه الايبان بما يشعر بالتعظيم ويمكن أن يدفع السؤال ولو قيل باختصاص الثناء باللسان بوجه غير ما ذكره الشارح وهو ان المصنف لما عدل عن الجملة الاسمية الدالة على ثبوت جميع محامد الحامدين له أفاده بقوله ولعنان الخ بناء على أن لام الثناء للاستغراق (قوله فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر) أراد باستيجاب النعم الشكر أنه تعالى أوجب الشكر عليها بتبليغ الشارع لانها تستوجبها عقلا لانه خلاف مذهب الاشاعرة ثم المفهوم من وجوب الشكر العرفي وقد ضحوا بذلك (قوله وفيه اشارة) قيل هذا اشارة الى جواب آخر يعني أن تقديم الطرف أعني اليه للاختصاص فن ذلك القول تخصيص جنس الثناء به تعالى ولم يفهم هذا من الكلام السابق اذ لو سلم دلالة اللام الجارة في الله على الاختصاص الشيقى فالمستفاد منه حصر فرد الحمد القائم بالحامد لا حصر جنسه (قوله من جميع الجهات) يحتمل أن يتعلق بالصرف وبالثناء على ارادة الوارد والاول أظهر (قوله ليست الباء صلة لا بتدئ بل الطرف حال) يعنى فالعامل انما هو مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والابتداء

هذا اليه فليتم امل قال (وفيه اشارة الى ان الاخذ) أقول لمباين صحة قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا فائدته اراد أن يبين خاصية افادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تصديم اليه على ثانيا فانه يفيد قصر صرف أعنة التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنبه تعالى فيكون اشارة الى أن الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق بالكيفية ويصرف أعنة التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنبه تعالى حال كونه عالما بأنه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصد يلزم هذا العلم قال (فان من شرط الحال الخ) أقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى أن الاخذ في العلوم الاسلامية يعنى أن هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع بمقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو متوقف على صحة كون حامدا وثانيا حال من الابتداء أو لاصحة له لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية لانه آتى وكل من تلك الاحوال يقتضى زمانا وتلخيص الجواب أن الابتداء انما يكون آتيا قطعاً اذا كان الباء في اسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يقتضى أن يكون المشروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب بل الطرف حال والمعنى متبرك باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي متمم من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصرف والصلاة وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر في الطرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقر من العوقلنا قد صرح المحققون من شراح الكشاف أن تقدير الفعل العام اذا لم توجد فيه الخصوص واذا وجدت فقد رما أفاده مثلا لو قلت زيد على الفرس أو

دقائقها واسم الفقه في
العصر الاول كان
مطلقا على علم الآخرة
ومعرفة دقائق آفات
التفوس والاطلاع على
الآخرة وحقارة الدنيا
ولست أقول ان اسم
الفقه لم يكن متناولا
للقاوى في الاحكام
الظاهرة ولكن كان
بطريق العموم والشعور
أو بطريق الاستبصار
فتصرفوا فيه بالتخصيص
لابل نقل والتحويل ومن
ذلك التوحيد قد جعل
الآن عبارة عن صناعة
الكلام ومعرفة طرق
المجادلة والاحاطة بها
والقدرة على التشنق
فيها بتكثير الاسئلة
وانارة الشبهات وتأليف
الازمات ومناقضات
الخصوم وهذه الصناعة
لم تكن يعرف منها شئ في
العصر الاول بل كان
يشتمل منهم التكبير على
ممن كان يفتخ بابا من
الجدل والمباراة وكان
التوحيد عندهم عبارة
عن أمر آخر لا يفهمه
أكثر المتكلمين وان
فهموا لم يتصفوا به ومنه
الحكمة فان اسم الحكيم
صار يطلق على الطبيب

من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى نايها الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مضلما) لما كان أجل النعم الواصلة الى العبد هودين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلوا الشاء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المقررة تنويه بشأنه وتنبه على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا يخفى على أحد والخلة بالسكون خيل بجمع للسباق من كل أوب استعيرب لامضمار والمجلى هو السابق من أفراس السباق والمضلى هو الذي يتلوه لان رأسه عند

وعلى أفضل رسله
وآله مصليا وفي حلبة
الصلوات مجليا ومصليا
(وبعد) فان العبد
المتوسل الى الله تعالى
بأقوى الذريعة عبيد
الله بن مسعود بن تاج
الشرية

المطلق أمر عرفي تمتد فخصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفي هذا اشارة الى وجه آخر للجمع بين نصي الابتداء بالتسمية والابتداء بالحمد لكن فيه بحث وهو انه لا حاجة في تحقق المقارنة الى اعتبار الابتداء أمر عرفيا تمتدا اذ يكفي فيه وجود ابتداء المشروع فيه بعد زمان التلبس بالامور المذكورة بلا فاصل لان الشروع جعل كلا منها موجودا تقدير ادفع العروج كما اعتبر النية المتحققة في ابتداء العبادة متحققة في جميع أجزائها تقدير ادفعه ككيف وعلى تقدير كون متعلق الباء من الافعال الخاصة على ما هو المختار لا يصح المقارنة الا بهذا الاعتبار ويمكن أن يقال هذا انما يتأتى اذا جعل الخطبة خارجة عن الكتاب والاقنى أن الحميد حصل الشروع في أول جزء من الكتاب مع عدم مقارنه التصلية الا أن يعتبر الابتداء بامتداد أو يجعل الابتداء بمعنى الانشاء لا الافتتاح قنأ مل (قوله فان قلت فعلى الوجه الثالث الخ) هذا مبني على أن المراد بالاولا وثانيا الدنيا والاخرة كما هو المراد في الآية اذ لو أراد بهما أول الامر وثانيه أى حامدا أول مرة على كماله المهووم بالجنة ونواله الواصل الى العباد في الدنيا وحامدا في ثانی الحال على ما علم بالخبر الصادق من كبريائه ونعمائه التي تشاهد في الآخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى نايها الحمد كما لم يحتج اليه في الوجه الثاني واعلم أن ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل توجب الجمع بين الحقيقة والمجاز للاتفاق على أن ضارب عبد مجاز فلا بد على الوجه الثالث من التأويل وان لم يوجد قصد المقارنة (قوله في دار السلام) المراد منه الجنة مطلقا سميت به لسلامتها عن النقص والاقفة أولا نهادار يسلم الله تعالى والملائكة فيها على من يدخلها والمؤمنون بعضهم على بعض أو الاضافة الى الله تعالى تذكر عمالان السلام من أسماء الله تعالى (قوله استعير للمضمار) أى الميدان سمي به لوقوع تضيير الفرس ورياضته فيه والمراد بالاستعارة هو المعنى الاعم الشامل للمجازات كلها كما هو مصطلح الفقهاء والانسب بالمعنى القوي لا المعنى الذي اصطلح عليه اليبانيين لان هذا من ذكر الحال واردة المحل فهو من المجاز المرسل

والشاعر والمفهم حتى على
الذي يدحرج القرعة
على أكف السوادية
في شوارع الطرق
والحكمة هي التي أتى
الله عز وجل عليها فقال
ومن يؤن الحكمة فقد
أوتى خيرا كثيرا وقال ابن
خالدون كمال التوحيد
حصول صفة منه
تتكيف بها النفس كما أن
المطلوب من الاعمال
والعبادات أيضا حصول
ملكاة الطاعة والافتقار
وتفرغ القلب عن
شواغل ماسوى المعبود
وحصول ملكة راسخة
لنفس يحصل عنها علم
اضطراري لها هو
التوحيد وهو العقيدة
الإيمانية وهو الذي
يخصص بها السعادة
وتعريف أبي حنيفة
رحمه الله ظاهرا لا تطابق

من العلماء أو في حاجتك أو في النصر لقدرت راكب ومعدود وشهم وكان أمس من الاستقراء قال (فان قلت فعلى الوجه الثالث) أقول القام في قوله فعلى الوجه الثالث يدل على أن كون السؤال ناشئا عما قبله يعتبر اذا اشترط مقارنة الحال للعامل وتلك المقارنة تفسد الوجه الثالث لانه يقتضى حينئذ أن يكون حامدا ثانيا بمعنى نايها الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا للعامل الخال الذي هو ابتدئ فان الخد في الآخرة لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو قاسد للاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والعزم فاذا أريد مجازا منظرنا الى أول حقيقة ونظرنا الى ثانياية يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا في أول وثانياية وليس كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المحذوف ويقدر حامدا آخر في ثانياية تعدد لفظ حامدا وراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازي فلا جمع ولا فساد قال (والخلة بالسكون خيل الخ) أقول هذا ما اختاره

صاوبه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلى الى الصلاة على النبي وبالمصلى الى الصلاة على الال لانها انما تكون ضمنا وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرآن الحمد والصلاة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيع وما في الرابعة من التمثيل

ثم هذا لمبني على ما اختاره الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيما حيث قال الخليفة مجلى الخليل للسباق وتقال للتخييل أيضاً وما ينبغي أن يعلم أيضاً أنه لا ضرر وهنأ الى حل الخليفة على المضمار اذ يمكن أن يقال تشبيهه نفسه حال كونه مصلياً بالمجلى والمصلى يتضمن تشبيه المصلين الاخرين بالآخر من افراس السباق فيجوز أن تكون الخليفة عبارة عن المجموع والمصنف من بينهم بمنزلة المجلى والمصلى نعم كلمة في أنسب بالمضمار لكن لا بحيث توجب ارتكاب المجاز (قوله أو أشار بالمجلى) يعنى جعل نفسه باعتبار الصلاة على النبي عليه السلام بمنزلة المجلى وباعتبار الصلاة على الال بمنزلة المصلى لانه جعل الصلاة عليه وعليهم نفسها بمنزلة المجلى والمصلى (قوله لانها انما تكون ضمناً وتبعاً) وأما استقلاله لا تقيل حرام وقيل مكروه كراهة تنزيهه والقياس هو الجواز كما جاز طلب الرحمة لكن صارت الصلاة شعاعاً ذكر الانبياء والملائكة ولذا أجمعوا على جواز الصلاة عليهم استقلالاً لا على غيرهم فيما المظنة التهمة فيما يحتملها وكذا وقع في كلام الله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم وكرامى في كلام الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيع) حيث شبهه الشاه بذي عنان في الايصال الى المقصود وأثبت له العنان تخيلاً لا رأى بالصرف الملائكة المستعار منه ترشياً للمكينة والمقصود بصرف العنان صرف ذى العنان به وجعل عنان الشاه من قبيل لجين الماء وجعل الشئ ترشياً التشبيه وهم (قوله وما في الرابعة من التمثيل) قيل في بيانه المناسب لاضافة الخليفة الى الصلوات ان تعتبر الصلوات هيئة كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وشبهه هيئة باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد المترتبة في العدد وفيه بحث لان التولية والتصلة من صفات المركب لا الراكب فينبغى أن يجعل المشبه به هيئة الاجواد المترتبة لاهيئة راكبه على ان المفهوم منه اعتبار التمثيل في عام القرينة ولا يصح ذلك لانها ليست لفظ المشبه به على قياس ما قررناه في قوله أحكم بكتابه أصول الشريعة فالصواب أن يعتبر التمثيل في نفس قوله مجلياً ومصلياً بان شبه الهيئة المعقولة المنتزعة من حال نفسه ومن حال سائر المصلين في سعيهم البليغ في الصلاة وتفاوت مراتبهم فيها واجتهاد كل واحد في السابق المعنوى على غيره وحصول هذا للمصنف بالهيئة الحاصلة للمجلى والمصلى مع سائر افراس السباق وأطلق لفظ المشبه به على المشبهه وحينئذ يكون ذكر الصلوات في قوله وفي حلبة الصلوات فخر يد هذا التمثيل وتكون في نفسها استعارة بالكناية تشبيهاً لها بالسباق في كونها مقصودة مهتماً بما غاية الاهتمام واثبات الخليفة لها تخيلاً لا اقتصاراً على ما ذكره في القران اقتصاراً على ماله

الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيما حيث قال في بيان الحقيقة الخليفة للسباق ويقال للتخييل التي تأتي من كل أوب حلبة قال ومعنى ذلك تكثير الصلوات حيث أريد بالمجلى السابق والمصلى اللاحق بالنظر الى نفسه لان يكون مجلياً بالنظر الى شخص ومصلياً بالنظر الى آخر اذ لا لطف فيه ولا مبالغة قال (وما في القرينة الثانية من الاستعارة) أقول حيث شبهه الشاه بذي عنان من شأنه الايصال الى البغية بطريق المكينة واثبت له العنان بطريق التخييل ولعنان الشاه الذي يلائم المشبه بطريق الترشيح قال (وما في الرابعة من التمثيل) أقول المناسبة لما ذكره في القرينة الثانية من تشبيه الشاه بالاجواد ولاضافة الخليفة الى الصلوات أن تعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وتشبيهه هيئة باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد المترتبة في العدد وفيه من

على هذا المعنى ولا يفيد
سواء وهو لا يرد منه الا
اياها ولا يضره عدم تبسّر
معرفة بعض الاحكام
لبعض الاعلام كسئلة
الدهر المنكرو خال اولاد
الكفار ومكان الخنة
والنار أو الخطأ في
الاجتهاد ودوام تجديد
الحوادث الى يوم التناد
واختلاف الآراء
لتعارض الأدلة أو لعدم
فراغ القلب أو معارضة
الوهم أو عدم مساعدة
الفرصة ثم لما افترض
السلف الصالحون
وذهب القرون الفاضلة
الاولون وانقلبت العلوم
كاهناساعات غلب اسم
الفقه وغيره في المسائل
المذالسة وصارت هي
حقيقته المرادة من هذا
الاسم وأما الذي يحفظ
المسائل لاعن أدائها
فهو ليس بفقيه أصلاً
ولا يصدق عليه هذا
الاسم الشريف بمعنى
وهو حال غالب القرون
المتأخرة المشتغلين
بافقه (قوله ما لها وما
عليها) يعان جميع
المنافع والمضار لنفس
ويشملان أقسامهما
الاخرى والدينيوية

وان تقديم المعمولات في القرأتين الثلاث الاخيرة لطاية السجع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب المقام وان اتصاب اولاً وثانياً على الظرفية واما التنوين في اولامع انه افضل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلا تبههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اضلاً

حس ظاهر ولا يقدح فيه احتمال الكلام لو جوه آخر (قوله وان تقديم المعمولات الخ) المعمول الاخير في اقرينه الثانية اعنى اليه خارج عن عموم المعمولات بقريته ما سبق من الاشارة الى ان تقدمه للحصر (قوله مع انه افضل التفضيل بدليل الخ) هذا مذهب جمهور البصر بين حيث ذهبوا الى انه افضل التفضيل من وول ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومتصرفاته والقياس في تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قبلوا الواو الاولى همزة وقيل اصله األ من وأل اي بحال ان النجاة في السبق فأبدت همزته واوا تخفيفاً غير قياسى وقيل األ من األ أى رجوع لان كل شئ يرجع الى اوله فهو افعال بمعنى المفعول كاشهر وأحمد قلبت همزته واوا قلباً شاذاً فادغمت وقال الكوفيون هو فوعلى واصله واول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف افضل التفضيل واستعماله بمن مبطان لهذا القول واما قولهم اولة اولتان ففي شرح الرضى انه من كلام العوام وليس بصحيح لكن الرنخسرى قال في الاساس تقول جل اول وناقة اولة اذا تقدمت الابل (قوله فلا تبههنا ظرف بمعنى قبل) والاكثر حينئذ الانصراف وبعض العرب يعمده من الصرف اعتباراً للوصفية في الجملة وان خفيت تقول ما لقيته مذعام اول بفتح اول حكى سيويه عن الخليل أنهم جعلوه ظرفاً كأنه قال مذعام قبل طامك ولا بعد ان يقال حرصفة المرفوع على توهم الجرفى الموصوف لان ما بعد مذقد يجرد مذعام الانصراف حينئذ أيضاً للوصفية كما قاله الجمهور ويقرب منه عطف الجرد على المنصوب على توهم الجرفى الموقوف عليه كفى قوله

بدالى انى لست مدرك مامضى * ولا سابق شيئاً اذا كان جائياً

المبالغة ما لا يخفى قال (وان تقديم المعمولات في القرأتين الثلاث الاخيرة) أقول قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الأحاد الى الأحاد واطراد وقوع المعمولات الثلاث في أوائل تلك القرأتين والتعليل بان الحصر لا يناسب المقام وما سبق ان تقديم اليه بقيد الحصر يدل باجمعها على أن التقديم خارج عن المقصود بل التقدير أن تقديم المعمولات الثلاث في القرأتين الخ فليتامل قال (مع انه افضل التفضيل بدليل الخ) أقول هذا مذهب البصر بين فان جمهورهم على أنه من تركيب وول ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومتصرفاته والقياس في تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قبلوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعلى من واول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف افضل التفضيل واستعماله بمن مبطان لكونه فوعلاً واما قولهم اولة اولتان فن كلام القوم وليس بصحيح كذا في شرح الرضى وليس بالمرضى لان صاحب الكشاف قال في الاساس تقول جل اول وناقة اولة اذا تقدمت الابل قال (فلا تبههنا ظرف بمعنى قبل) أقول قال الرضى يقال ما لقيته مذعام اول بفتح اول صفة ليطام أى عام اول من هذا العام وبعض العرب يقول مذعام اول بفتح اول وهو قليل حكى سيويه أنهم جعلوه طرداً كأنه قيل مذعام قبل عام ثم قال في تأويل اول بفتح اول اشكال لان اول الشئ أسبق أجزاءه فعنى اول عامك أسبق أجزاءه اما من الليالى أو الايام أو الاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذى يتقدم جميع أجزاءه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ووجب بناؤه على الضمة ويجوز أن يكون اول ههنا بمعنى اول عامك ويكون الظرف صفة عام أى عام كائن في زمان أسبق من عامك جعل للزمان زماناً توسعاً ولا يبعد أن يقال انه حرصفة المرفوع على توهم الجرفى الموصوف لان ما بعد مذقد يجرد فعلى هذا يكون اول يجرد والمنتصوب باهذا كلامه وانت خبير بان الاشكال انما يرد لو كان مراداً بما ذكر من الوجهين

وهذا

والفقه يسارق الحكمة الكلية وكون اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما في هذا المعنى شائع ذائع وورودهما على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا في ما لا اشتباه فيه كقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة الله عليه (قوله ويراد عملاً الخ) بأن يجعل تمييزاً عن نسبة المعرفة الى الموصول أى معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح فخرج الاعترافات والوحدانيات لتبادر أفعال الجوارح من العمل ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعد وقد عرفت أنه ليس بمراد المقرف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل التنية والصوم وأنت خبير بما في تفصيل

وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذ لم يجعله صفة صرفته
تقول لقيته عاما اول ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه
ايهام اذا جلد البخت وأب الاب (قوله وفقني الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة للمسبب ويعدى باللام
وتعديته بالباء تسامح أو تضمن بمعنى التشریف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلامنه
الى جانب المعنى (قوله وفق) من فضضت ختم الكتاب فحسبه والفض الكسر بالتفريق واختتمت

ثم المفهوم من كلام الشارح انه اذا جعل ظرفا يصرف لان اعتبارا ظرفية يحتاج اليه في الانصراف
البنية حتى يرد ما تركته اولاً فليست امل (قوله واذ لم يجعله صفة صرفته) هذا ايضا من صريح كلام
الصحاح وما ذكره الخطابي من أن هذا استفاد من الصحاح بطريق مفهوم المخالفة ليس بشئ وتحقيق
الفرق بين المنصرف وغيره أن لفظ اول للمالم يكن مشتقا من شئ مستعمل على القول الصحيح حتى فيه
معنى الوصفية فلم يعتبروها الا مع ذكر الموصوف ظاهرا فاذا قلت لقيته عاما اول يعتبر اول صفة لا علم
ومعناه اول من هذا العام أي عام قبيل هذا العام الذي نحن فيه بأن يكون هذا العام عام ثمانين والعام
الاول عام تسع وسبعين واذ قلت لقيته عاما اول ولا يجعل بدلا من العام طرفا محضاً متعلقا بليقته ومعناه
عاما سابقا في الجملة على هذا العام بأن يكون في الصورة المذكورة عام تسع وسبعين أو عام ثمان وسبعين مثلا
هكذا قيل والظاهر أن الفرق بين المعنيين ليس الا بانه يعتبر في صورة الوصفية سبق هذا العام على القابل
وسبق العام الاول عليهما فسبقه زائد على سبق هذا العام وفي الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على
القابل (قوله ايهام اذا جلد البخت وأب الاب) ان حمل الايهام على المعنى الاعم الذي يتعارفه العامة
وهو استعمال لفظ له معنيان واردة أحدهما مطلقا فالأمر ظاهر وان حمل على المعنى المصطلح وهو
ذكر لفظ له معنيان قريب ويعبد مع ارادة البعيدة فاقصاره على ما ذكره لان كون البخت الذي هو
المراد في مقام الدعاء معنى الجده والمحتاج الى البيان وأما كونه معنى بعيدا بعد ذلك وكون أب الاب
معنى قريب على الاطلاق فما لا ينكر (قوله تسامح أو تضمن) المراد بالتسامح استعمال اللفظ في غير
حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام وبالتضمن أن يقصد بلفظ

اذا ذكر اول مع عام أو نحوه وهنالك كذلك ولفظ الشارح ههنا اشارة الى ما ذكرنا قال (وهذا معنى
ما قال الخ) أقول عبارة الصحاح هكذا هو واذ جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذ لم يجعله
صفة صرفته تقول عاما اول ومن أنكره فقد كان يحسب حقه سقيما والفرق بين المثالين ان الاول في الاول
صفة عاما ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بأن يكون عام خمسين أو أربعين أو ثلاثين أو نحو ذلك في
الصورة المذكورة قال (سعد جده ايهام اذا جلد البخت وأب الاب) أقول فان قيل الايهام أن يطلق لفظ
له معنيان قريب ويعبد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية والمعنيان ههنا متساويان لا تفاوت
بينهما بالقرب والبعده ولو سلم فالدليل لا يقيد المطلوب لان مجرد كون الجدل للمعنيين لا يقتضي الايهام قلنا
معنى أب الاب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة والمراد البخت بقريته كون إنجج جده دعاه له نفسه
وان خفيت ودقت والشارح رحمه الله به على الاصل واكتفى في الباقي بدلالة السباق والتسابق قال
(أو تضمن بمعنى التشریف) أقول التضمن أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ولا يحظر منه معنى آخر
يناسبه ويبدل عليه بد كشيء من متعلقاته كقولك أجد اليك فلان لاحظت مع الجدمعنى الانهاء ودلت
عليه بد كرسنته أعني الى أي أنني اليك جسده وفائدة التضمن اعطاء مجموع المعنيين حقهما فالفعل لان
مقصود ان معاقصدا أو تبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة والجاز
وان كان مستعملا في أحدهما لم يقصد به الاخر فلا تضمن قلنا هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى

سعد جده وانجج جسده
يقول لما وفقني الله
بتأليف تنقيح الاصول
أردت أن أشرح مشكلاته

وأفتح مغلفاته معرضا عن
شرح بعض المواضع التي
من لم يحلها بغیر اطباء
لا يحل له النظر في ذلك
الكتاب واعلم أني لما
سودت كتاب التنقيح
سارع بعض اصحاب
الى انساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع
فيه قليل من التعديرات
وشيء من المحو والاثبات
فكثبت في هذا الشرح
عبارة المستن على النمط
الذي تقر عندي لتغير
النسخ المكتوبة قبل
التغيير الى هذا النمط
ثم لما تبسرا تمامه وقض
بالاختتام ختامه
مشملا على تعديرات

وتحجج

المصنف رحمه الله في
الشرح من التعديرات
في تطبيقه على
التصديقات (قوله عن
دليل) قيل عليه لا دليل
عليه أصلا لانه ولا
اصطلاحا ورد بان يبدل
عليه كلام الراغب

الكتاب بلغت آخره. والختام الطين الذي يمتح به جعل الكتاب قبل الختام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المحتسوم الذي لا يطلع على محذوراته ولا يحاط به متودعته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام. وعدم منعهم عن مطالعته بعد الختام بمنزلة قرض الختام (قوله مؤسسه على قواعد المعقول) أي مبنية على الوجه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو أدب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب آتبع) أي حسن مجرب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الالهي والصواب لم يسبقني الى مثله

مؤسسه على قواعد المعقول وتفسير يعاد
هر صفة بعد ضبط
الاصول وترتيب آتبع لم
يسبقني على مثله أحد مع
تدقيقات غامضة

معناه الحقيقي ويراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والهازقةارة يجعل المذكور أصلاً والمحذوف حالاً وتارة بعكس فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن آية قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونه ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن غة كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أو لم يكن من عكسه وترجع العكس بدلالة حذف صلة المذكور ذكر صلة المتروك كما ذكره صاحب الكشف مرود بان ذكر صلة المتروك إنما يدل على كونه مراداً في الجملة اذ لولا له لم يكن مراداً أصلاً ثم ان التضمن وان كان باباً واسعاً كما في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني أنه قال لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات الا أن المصنف لما كان كثيراً ما يتسامح في الصلوات في مواضع لا مجال فيها للتضمن مبالغة الى جانب المعنى جعل قرينة على احتمال بناء الكلام ههنا أيضاً على التسامح والتردد بين الامرين واليه أشار بقوله والمصنف كثيراً ما يتسامح الخ (قوله ثم جعل عرضه الخ) جعل قرض الختام على عرضه على الطالبين وعدم منعهم عنه بعيد من وجهين الاول أن المستفاد من عبارة المصنف كون القرض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده الثاني أن الظاهر أنه لا مدخل للعرض في اقتضاء التسمية بالتوضيح فان المتعارف تقدمها على العرض والمتبادر من تعاطف الجملة في المقدم تأثير كل منها في الثاني فالاولى أن يقال الكتاب قبل التمام لكونه في كتم العدم بانعدام بعض أجزائه يشبه بالشيء المحتوم في مجرد تحقق المانع عن الاطلاع على محذوراته جعل رفع المانع بنفس الاختتام بمنزلة قرض الختام (قوله والصواب لم يسبقني الى مثله أحد) أي الصواب بالنظر الى أصل اللغة كما نقل عن الشارح فلا يرد جواز التضمن بحسب اللغة لانه صواب بحسب اللغة لا بحسب أصل اللغة نعم يقال سبق عليه بمعنى غلبته لكن ليس المعنى على هذا كما نقل أيضاً عن الشارح لان المنقح حينئذ كون الترتيب مغلوباً لا مغلوباً عليه

الآخر مراد بلفظ محذوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً والمحذوف حالاً كما قيل في قوله تعالى وتكبروا لله على ما هداكم كانه قيل وتكبروا لله حامدين على ما هداكم وتارة بالعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما هو وحالاً كما قيل في قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه تضمن معنى أي يعترفون بمؤمنين وما نحن فيه من هذا القبيل والمعنى لا شرفن الله تعالى بتفصيح الاصول موقفاً له فان قيل اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن آية قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونه ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن غة كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أو لم يكن من عكسه قال (والصواب لم يسبقني الى مثله أحد) أقول أعترض عليه بأن للتضمن مجالاً واسعاً في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فيجوز أن تضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع باحدا الطرفين السابقين أي لم يقف على مثله سابقاً آية أول يسبقني واقفاً على مثله فرد في الحاشية بان المراد الصواب بحسب أصل اللغة والاقتداز كرناً أن المصنف كثيراً ما يتسامح في صلوات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى وأما سبقته غلبته ليس المعنى ههنا على هذا

حيث قال المعرفة اسم
لما يحصل من العلم بعد
تذكر المهورود
والاستبدال بالآثار
ولذلك لا يقال في صفات
الله تعالى انه عارف وقال
أبو بكر الكلبي في
كتاب معاني الاخبار
المعرفة حكمها أن يعلم
الشيء بالدليل والعلامة
بإيجاب حقه وسمعت
أبا القاسم الحكيم رحمه
الله يقول المعرفة معرفة
الاشياء بصورها وسماتها
والعلم علم الاشياء
بحقائقها هذا على أن
شهرة أن التقليد
لا يدخل في معنى العلم
في شيء وقد وقع عليه
الاصطلاح كافي ولكن
لا وجه للتمييز بالآخروية
ولا بالجزئيات اللهم الا
على الاصطلاح (قوله)
فان أريد به الخ) قيل
بخراؤه وقوله فاعلم
كافي ما بعده وقوله فاعلم
معتزلة بإلقاء كقول

* سبقت العالمين الى المعالي * (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات. والعاذ بخذوف أي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية الباء الى جعله بمعنى الوصول والانهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبتت الثانية لثبوت الاولى فيقتضي سببيه ما ذكر بعد لما تسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه

فلا عبرة بمنع الخطائي لعدم كون المعنى على الغلبة مستندا او وقوعه في خطبة الجراح فان عبارة الجراح هكذا على ترتيب لم أسبق اليه وتهذيب لم أغلب عليه. فالسبق هناك موصول بالي كما هو الصواب والغلبة موصولة بعلى داخله على ضمير التهذيب لا متعدية اليه بنفسها فيكون التهذيب مغلوبا عليه وما نفاها الشارح كون السبق موصولا بعلى داخله على الترتيب والغلبة متعدية بنفسها اليه على أن يكون الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه ولا معنى له ههنا أصلا فان هذا من ذلك فان قلت المفهوم من كلام صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم ان سبقته عليه يحيى بمعنى غلبته عليه فلم لا يحمل قول المصنف على هذا المعنى ويحكم بان تعدية السبق بعلى خطأ مع ورودها في القرآن فان عبارة الكشاف هناك هكذا سبقته على الشيء اذا أعجزته عنه وغلبته عليه ولم تكن منه ومعلوم أن ليس مراد المصنف بقوله لم يسبقني عليه أحد لم يعجزني عنه أحد بل مقصوده دعوى التفرد في الترتيب المخصوص وهذا ظاهر جدا وان خفي على البعض نعم كان الانسب أن يذكر الشارح في الحواشي هذا المعنى أيضا ويبين أنه غير مراد فان هذا الاستعمال اوفق بما أورده المصنف مما ذكره ويبين أنه غير مقصود للمصنف هذا ولا يخفى حسن تركه لفظ نحو ونحوه في قوله سبقت العالمين الخ والمصراع منسوب الى الحكيم عمر الخيام تمامه

بصائب فكرة وعلوهمه * ولا يحكمتي فور الهدى في
ليالي بالضلالة مدلهمة * يريد الجاهلون ليطفؤه
* ويأبى الله الا أن يتمه *

(قوله لكمال العناية بتمييزه) ويمكن أن تجعل النكتة قصد التعظيم كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله ان هذا القرآن هدى للتي هي اقوم وههنا نكتة أخرى وهي التنبية على أن تسميته بالتوضيح لاجل انصافه بالصفات السابقة كما ذكره صاحب الكشاف في وجه اختيار أولئك على هم في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وتحقيقه أن أصل اسم الاشارة أن يكون لشاهد والكتاب ليس بشاهد حقيقة فينبغي أن يعتبر به الاوصاف المذكورة ليمتاز بها ويجعل

لا يقال ان التضمين أيضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة أصل اللغة ولا صلة في التضمين نعم يمكن أن يقال سبقته على كذا يحيى بمعنى غلبته عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل أمثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا من نوع ولا يخفى على الفطن ترك لفظ نحو ونحوه في قوله

* سبقت العالمين الى المعالي * نقل هذا الشعر عن الحكيم عمر الخيام وتمامه
بصائب فكرة وعلوهمه * ولا يحكمتي فور الهدى في
ليالي بالضلالة مدلهمة
يريد الجاهلون ليطفؤه * ويأبى الله الا أن يتمه

قال (وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه) أقول فان قيل ههنا نكتة أخرى أبلغ وأحرى مما ذكر وهي التنبية على أن تسميته بالتوضيح لاجل انصافه بالصفات السابقة كما ذكر في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فما وجه اختياره عليه قلنا وجهه ان تلك النكتة فهمت من لما كاصرح

لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول أن يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلاما وادمانا

فاعلم فاعلم المرء
ينفعه *

ان سوف يأتي كل
ما قدرا

وهو جزء باعتبار تضمينه
قوله ففعل الواجب وقيل

بل هو من قيل حذف
الجزء واقامة دليلا مقامه

أي يلزم الواسطة لان
ما يأتي به المكلف بقوله

تعالى وان يكذوبك فقد
كذبت كذبت رسل من

قبلك أي فاصبر ولا تحزن
فانه قد كذبت رسل من

قبلك (قوله ما يأتي به
المكلف) من الهيئته

المركبة التي تسمى
بالصلاة والحالة التي تسمى

بالصوم وغير ذلك مما هو
أثر صادر عنه فطرف فعله

ايقاعه. وطرف تركه
عدم مباحثته اياه (قوله

من الوجدانيات) لا يقال
هي ندرتك بالوجدان

فكيف يشملها معرفة

للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنفيع وفتح لعلقاته وأتمام مثل هذا الشرح مع
اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سبب التسمية بالتوضيح في حل غوامض التنفيع (قوله اليسه يصعد)
افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكردلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما
عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى متعين لتوجه المحامد إليه لا يتمقر إلى
التصریح بذلك ولا يذهب الوهم إلى غيره أذله العظمة والجلال ومنه العظام والنوال وإيماء إلى أن
الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصده من جناب الحق تعالى وتقدس
وتقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال إن ابتدئ المتين بالتسمية فلا ضمير قبل الذكرد
وإن لم يتبدأ لم ترك العمل بالسنة لا بافتعال يكتفي في العمل بالسنة

كالمشاهد فكانه قال سميت الكتاب الموصوف بذلك وكذا مشهور أن بناء الحكم على الوصف يشعر بهاميته
وليس في الضمير هذه التكنية قيل هذه التكنية فهمت من لما كاصرح به في الجواب فلوأريدت به أيضاً
لكان للتأكيد وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيد وفيه بحث إذ لا تريد دلالة على أن إتمام
الكتاب نفسه سبب لهذه التسمية ولم يورد السؤال إلا لأن مدلول الكلام ليس الأهدا وأما دلالة على
أن للضمير التي بعد هذا خلافي السببية وإنما ليست لبيان الواقع فقط فغير واضح إذا القول بدلالة قوله تعالى
ولما توجه تلقاه مدين قال عيسى ربي أن يدني سواء السبيل على أن لخصوص مدين دخلا في السببية لوجه
موسى عليه السلام الهداية من ربه محل نظر وأما ما ذكره الشارح في صدد الجواب فأنما هو مأخوذ من
قربة العقل والمقام لدفع السؤال وليس في اللفظ اشعار بذلك إذ لم يذكر اسم الإشارة لأن ضمير الغائب
راجع إلى ذات الموصوف وليس فيه ما يقتضي فهم انصاف ما يرجع إليه بالصفات فليست أم (قوله أتى
بالضمير الخ) قيل فيه إشارة إلى أن قول المصنف في التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف وهو الايمان لا يافتح
حتى يرد أن الافتتاح بالجاء والمجرور لا بالضمير والتقدير افتتح كتابه آتياً بالضمير قبل الذكرد (قوله على
حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن الخ) لم يقل على حضور الله كما هو الظاهر تنبيهاً على أن ضمير حضوره في
عبارة المصنف راجع إلى الذكردليل قوله فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن ثم إن صحة الأضمار
تقتضي حضور المرجع وتعيينه لكونه من أدامن الضمير لكن اقتضاه الدليل أظهر ولذلك أورد الدلالة
فيه والإشارة في الثاني ولما لم تكن التكنية الثالثة من مقتضيات الضمير ولو أزمه كان دلالة الأضمار
قبل الذكرد على كونها عرضاً أعني فأوما إلى ذلك بقوله إيماء (قوله لا يقال إن ابتدئ المتين بالتسمية الخ) قد
يجاب عنه بعد تسليم كون التسمية جزءاً من الكتاب بأن كلاماً بالبسملة والمجمل لما كان الابتداء بهما
سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما مستقلاً في كونها مبدؤاً بها متروك الملاحظة مع أخرى فلوأعيد
الضمير من أحدهما إلى مافي أخرى دخلت الأخيرة في حكم التبعية وخرجت عن حكم الاستقلال ولهذا
لم يقل أحد بان إيراد الجلالة في الحمد لله من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليقهم (قوله لا نا نقول يكتفي في
العمل بالسنة الخ) أول الجواب يشعر باختبار الشق الثاني من الترديد المذكور في السؤال وآخره يشعر
باختبار الأول والتحقيق أن الجواب مبني على الاستفسار وتلخيصه أنه إن أراد الابتداء بمقيداً يكون

به في الجواب الآخر فلوأريدت به أيضاً لكان للتأكيد وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيد قال
(لا يقال إن ابتدئ المتين بالتسمية فلا ضمير الخ) أقول تلخيص السؤال أن التسمية أن جعلت جزءاً
من الكتاب فلا ضمير قبل الذكرد لأن اسم الله تعالى حينئذ يكون مذكوراً في الكتاب كالضمير وإن لم
يحمل جزءاً منه لم ترك العمل بالسنة لأن الكتاب أمر ذوبال ولم يبدأ فيه باسم الله وتلخيص الجواب
اختبار الشق الثاني من الترديد (قوله لم ترك العمل بالسنة) قلنا لا نسلم أن العمل بالسنة يقتضي جزئية

(اليه يصعد الكلام الطيب)
افتتح بالضمير قبل الذكرد
ليسدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن
عند افتتاح الكلام
قوله تعالى وبالخلق أنزلناه
وبالخلق نزل وقوله تعالى
انه قرآن كريم وقوله
الطيب صفة الكلام والكلام
إن كان جعاً وكل جمع
يفرق بينه وبين واحد
بإتاء يجوز في وصفه
التذكير والتأنيث نحو
مخل حاوية ومخل منقعر

النفوس بمعنى ادراك
الجزئيات عن دليل
لأنه يقول بوجوبها في نفس
الامر يدرك بالوجدان
وأما أحكامها من الوجوب
والنسب والحرمة
والكراهة فلا تدرك إلا
بالدليل كافي العمليات
يدرك حقائقها بالعقل
والحس إذ ليس المراد من
معرفة النفس بها
صوراتها ولا التصديق
بشئونها بل معرفة أحكامها
(قوله معرفة مالها وما
عليها من العمليات) قيل
عليه اعتراضه على
التعريف الثاني بأنه
لا يجوز أن يراد بالأحكام
كلها ولا بعضها المعين ولا

أن تذكر التسمية باللسان أو تخطرها بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن يجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود والطرحة إلى العالی مكانا وجهة استعير للتوجه إلى العالی قدر او مرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة بفرق بين الجنس وواحدة بالتاء واللفظ مفردا لانه كثيرا ما يسمي جمعا نظرا إلى المعنى الجنسي ولا اعتبارا بجانب اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقطع أي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أي من كل الاغواف ثم الكلم غلب على الكثير

التسمية جزأ من الكتاب فالجواب اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة المذكورة فيه وان أواد الابتداء مطلقا عن هذا القيد فالجواب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله أن تذكر التسمية باللسان أن يذكرها به مقرونا بحضور القلب والتوجه التام إلى معناه وكذا المراد بقوله أن تكتب على قصد التبرك كما سبق من أن التسمية والتحميد المرجوع منهما حصول العين والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام وأراد بقوله أو تخطرها بالبال أن تخطرها مجردة عن الذكر باللسان والكتابة لكن اخطارا مقرونا بتوجه تام وبذلك يظهر التقابل بين الاقسام الثلاثة ويندفع توهم التناقض بينه وبين ما سبق من أن الابتداء باحد الامرين بقوت الابتداء بالآخر بناء على جواز أن يتلفظ بالتسمية أو تخطرها بالبال ويكتب التحميد معا وذلك لما سبق من أن التوجه التام إلى شئين لا يتأتى من له داعية التصنيف في الاصول وأما الجواب بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد الواقعين جزأ من الكتاب وحينئذ لا يمنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي فما لا يلتفت اليه لانه هناك بصدد بيان التعارض الظاهري بين الحديشين المطلقين فلا بد أن يحمل كلامه على العموم هذا فان قلت قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفصاح بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات قلت بعد جواز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش للعلاقة القوية صرح الشارح في شرح المقاصد بان الكتابة تصوير للفظ بحر وف هجائية وان المكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في الصحف هو النقش فقولك كتبت الكتاب لا يقتضي كون الكتاب نقشا (قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة) قبل كلمة من في الموضوعين ابتدائية الا أن الابتداء باعتبار الاتصال والمعنى أن الكلم حال كونه ناشئا من الكلمة متصلها بمنزلة التمر حال كونه ناشئا عن التمرة متصلها بها وتلخيصه أن اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال التمر بالتمر وقيل معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من التمرة اذ الكلم نازل في النسبة من الكلمة بمنزلة التمر في النسبة من التمرة وأصل

التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلاث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكرفيه لا يقال القول بالكتابة المذكورة ههنا في قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين بقوت الابتداء بالآخر يجوز حينئذ الابتداء الحقيقي في الامرين في زمان واحد بان يتلفظ بالتسمية أو يخطرها بالبال ويكتب معا وأيضا قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن يجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفصاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لا ينجب عن الاول بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد الواقعين جزأ من الكتاب كما يظهر من التأمل فيما سبق وحينئذ لا يمنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني والنقوش علاقة قوية وهي الذاتية والمدلولية فيكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في المعنى وبالعكس فلذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش قال (ثم الكلم غلب على الكثير) أقول يعني انه وان كان مفردا بحسب أصل الوضع لكنه غلب على الكثير

المبهم وازد عليه مع عدم تعيين المراد في اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة ورد بان المراد في هذا التعريف هو معرفة كل نفس مالها وما عليها وهذا أمر يمكن بأي معنى واداء المانع من ارادة جميع الاحكام في التعريف الثاني كون حوادث العالم كثيرة غير داخله تحت حصر الخاصين وضبط المجتهدين بخلاف ما نحن فيه والحق ان من عرف الفقه بهذا أراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة كما قد سلف (قوله لانه أراد الشمول الخ) بل لا يمكن له زيادته لانه أراد به الملكة الواحدة البسيطة (قوله ومن ثم سمي الكلام الخ) والصواب سمي العقائد أو علم التوحيد والصفقات أو أصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو مذموم عندهم قال أبو حنيفة رحمه الله قال الله عمر وبن عبيد فانه فتح بابا من الكلام وقال أبو يوسف أعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون بالله عز وجل وقال مالك اياكم والبدع قيل وما البدع قال أهل

لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد متروعة الا ان الكلم الطيب
بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا من ان فعلا ليس من ائبنة الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمور وركب
وانه ليس بجمع كسب ورتب في قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا تخفى

الكلام الذين يتكلمون
في ذات الله تعالى وصفاته
ولا يسكنون كما سكت
عنه السلف وقال
الشافعي رحمه الله لان
ألقى الله تعالى بكل ذنب ما خلا
الشرك أحب الي من أن
ألقاه بشئ من الكلام
وقال أحمد بن حنبل
لا يفتح صاحب الكلام
أبدا وقالوا فممن أوصى
بكتب العلم يباع من
تركه كتب الكلام ولا
تتفقد وصيته فيه وغير
ذلك من مطاعهم فيه
واقام الكلام فن وضعه
المعترزة ونوا رثه
الاشعرية منهم وانما سمى
به لانه لا يقصد به العقائد
ولا الاعمال بل انما يقصد
به مجرد الكلام ومحض
المراء والجدال لا يكشف
عن حقيقة مبدء او معاد
ولا يؤول الي صاحبه
برأي وصحیح اعتقاد (قوله
وقيل) القائل أصحاب
الشافعي (قوله والباقي
فصل) خرج بقوله
الاحكام العلم بالذوات
والصفات وغيرها من
المفردات ويوصف
الشريعة الاحكام العقلية
بحدوث العالم والحسية
كحراق النار والوضعية
كرفع القاعل ونصب

هذا التركيب لما وقع في النسبة بالقرب والبعد شاع استعماله المبعين (قوله لا يستعمل في الواحد البتة) ظاهر
كلامه يدل على انه يستعمل في الاثنين وانكن افاضل الرضى صرح بانه لم يستعمل الا فيما فوق الاثنين
(قوله بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا) قيل عليه بتذكير الوصف لا يدل على ما ذكرنا بل يجوز ان يكون
بتأويل الموصوف بالمد كركب كركب صاحب الكشاف في قوله تعالى وبت منهم ارجالا كثيرا ونساء ان تذكير
الكثير لتأويل رجالا بالجمع أي جمعا كثيرا وجوابه ان الاصل عدم التأويل فلا يصار اليه ما لم يدل عليه
دليل وقد قام في الرجال دون الكلم فتعين الافراد (قوله مع ان فعلا ليس من ائبنة الجمع) ان قلت هذا يدل
على انه ليس بجمع صبغي ولا يدل على انه ليس باسم جمع كالقوم والرهط حتى يثبت انه اسم جنس فما الدليل
على ذلك قلت الاستعمال في الواحد مع دخول التأويل على أنه اسم جنس فان كلاما من الامر من منتف
في اسم الجمع (قوله كتمور وركب) جمعه في المشبه به بين اسم الجنس واسم الجمع دليل ظاهر على ان مراده
انه ينبغي ان لا يشك في الجمعية بحسب المعنى اذ هو القدر المشترك بينهما الصالح لارادته في هذا المقام (قوله
خزازة لا تخفى) الخزازة ورجع في القلب من غيظ ونحوه والمراد به ما يدغ القلب ويتفر عنه الطبع قال
الخطابي يمكن دفع الخزازة بان التردد في الجمعية الصعبة وجهها لانه قد ذكر الرضى ان مذهب الاخش
ان جميع اسماء الجوع التي لها آحاد من تركيب جمع خلافا للسيوي ومذهب الفراء ان كل ماله واحد
من تركيبه سواء كان اسم جمع كما قرأوا اسم جنس كتمور جمع وفيه بحث لان الدليل لما قام على صحة مذهب
سيويه وبطلان مذهبهما فالتردد فيهما والتسوية بينهما لا يتخلو عن خزازة ولذا فرغ الشارح الخزازة على

بجيت لا يستعمل في الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزي انه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب حتى قال
انه جمع كثره يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين الاول انه قد يوصف بالمد كركب كركب كركب
الجمع يوصف به وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افسراد الموصوف لجواز ان يكون تأويل
الموصوف بالمد كركب كركب قال صاحب الكشاف في قوله تعالى وبت منهم ارجالا كثيرا ونساء ان تذكير
رجالا بالجمع أي جمعا كثيرا والثاني ان ائبنة الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن
ان يدكر وجهه آخر وهو انه ليس بجمع صحيحة لانه ليس بالواو والنون أو بالالف والياء ولا يجمع تكسيرا لان
الواحد فيه على السلامة فان قيل سلمنا انه ليس جمعا صعبا لکن لم لا يجوز ان يكون اسم جمع كالقوم
والرهط قلنا ان المحققين من العامة قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجهين الاول ان اسم
الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين اصلا بخلاف اسم الجنس والثاني ان الفرق بين واحد اسم الجنس
وبينه فيما له واحد يتم اما بالياء نحو روم ورومي أو التاء نحو متروعة بخلاف اسم الجنس ولاشك ان
الوجه الاول وان لم يوجد ههنا لعروض الاستعمال لكن الثاني موجود فلا وجه لاسم الجمع ايضا فتمين انه
اسم جنس يفرق بينه وبين واحد باناء كتمور قال (فلا ينبغي ان يشك في انه جمع الخ) أقول يعني اذا تقررت انه
اسم جنس يفرق بينه وبين واحد وليس من ائبنة الجمع الصبغي لا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمور وركب بناء
على الاول اما كونه كتمور فبالنظر الى الوضع لا الاستعمال واما كونه كركب فبالنظر الى الاستعمال لا الوضع
لما تقررت ان الركب اسم جمع دون الكلم ولكنه لم يستعمل في الواحد فصار كركب ولا ينبغي ان يشك في انه
ليس بجمع كسب ورتب بناء على الثاني وان كان في مفرداتها لانها جمان صبيغة لتغير حال مفرداتها
فاذالم يتقش في واحد منهما ففي استعمال كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان جمعا خزازة ظاهرة

والصواب

والصواب وان كان بالوار (قوله من محامد) حال من الكلام بياناً له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحياتها

ابطال جمعته الصيغة باقامة الدليل بعد ان ذكر ان بعضا ذهب اليها وقيل في دفع الجزازة كلمة ان محمولة على الشك من المخاطب فان ان قد تستعمل فيه أيضاً كما تفسر في المعاني فكأنه قال والكلام ان وقع شك في جمعته الصيغة بناء على قول بعض أئمة النحو فلا شك في جمعته الجنسية وأنت خبير بان دفاعه من البحث السابق مع ما فيه من البعد على أن الشك في الجمعية الصيغة لا يجامع الجزم بالجمعية الجنسية للتناقض بينهما فالصواب ان يقال فلا شك في جمعته المفروقة بالباء (قوله والصواب وان كان بالوار) اعترض عليه بان المراد بالجمع على هذا اما الجمع الصيغى فلا يصح ترتيب الجزاء على الشرط وهو ظاهر واما الجمع الجنسي فيلزم أن يكون نقيض الشرط أولى بالمتروك منه للجزاء كما هو مقتضى ان المستعملة للوصل والربط اللذان على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم ولا يستقيم ههنا إن نقيض ذلك وهو اللادعية الجنسية قد يكون بكونه مفرد اللفظ ومعنى وقد يكون بكونه جمعا صيغيا وعلى التقريرين لا يجوز في وصفه التذكير والتأنيث وأجيب بان المراد مطلق الجمع وجزاء الشرط محذوف والمدكور في موضعه دليل عليه بحدف صغراه والتقدير والكلام وان كان جمعا جاز في وصفه التذكير لانه جمع يفرق بينه وبين واخذه بالباء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولا شك أن نقيض هذا الشرط وهو كونه مفردا أنسب باستلزام ذلك الجزاء والدليل على ذلك الحدف وعلى تعيين المحذوف ظهور أن لامعنى لترتب قوله فكل جمع الخ على كون الكلام جمعا بطريق الجزائية وأن المقصود بيان جواز تذكير الوصف وذكر جواز تأنيثه استطرادى وبيان للواقع بقى ههنا بحث وهو ان مؤدى ان الوصلية الدالة على أن الجزاء لازم الوجود قد تؤدي بدون تصديران بحرف العطف كاذكره الشارح في المطول بمنزلة اياه بقوله عليه السلام نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يصعبه فيتحذ المؤدى على تقدير وجود الواو وعدمها فالوجه لرد الثاني وتصويب الاول فليتامل (قوله حال من الكلام بياناً له) لا وصف له لانه يجب حينئذ تقدير المتعلق بمعرفة فيفضى الى حدف الموصول مع بعض صلته والبصيريون لا يجوزونه كذا ذكرنا في أمثاله وفيه بحث لجواز أن يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفي للعمل في الطرف راحة الفعل ولذا يعمل فيه ما هو بعد في العمل عن اسم الفاعل بمعنى الثبوت بحرف النبي في قوله تعالى وما أنت بنعمة ربك بمجنون ونظاؤها (قوله على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله الخ) تذكير الضمير بناء على أن الكلام ليس جمعا صيغيا فهو أيضاً دليل عليه وحياتها استعمارة من

والصواب وان كان بواو الوصل واعلم أن ظاهر عبارة المصنف محتاج الى التوجيه فاذا وجه لم يبق اشكال ويضمعل ما ذكره الشارح من الاحتمال وذلك ان قوله ان كان جمعا شرط حدف جزاؤه لدلالة قوله فكل جمع الخ والشرطية مع المبتدأ صغرى وكل جمع الخ كبرى والقياس دليل على جواز تذكير وصفه الكلام وتقدير الكلام ان الطيب مع تذكيره وصفه الكلام لان الكلام ان كان جمعا فجمع يفرق بينه وبين واحده بالباء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث فالكلام يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولذا وقع الطيب مع تذكيره وصفه له فعلم ان المصنف جزم بالجمعية الجنسية فحينئذ لا يمكن حمل كلمة ان على الشك فيه بل يجب أن تحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض أئمة النحو كما سبق فان لم يستعمل فيه أيضاً كما تفسر في المعاني فكأنه قال والكلام ان وقع شك في جمعته الصيغة بناء على قول بعض أئمة النحو فلا شك في جمعته الجنسية فحينئذ لا يبنى جزازة قال (من محامد حال من الكلام بياناً له على ما قال النبي عليه السلام الخ) أقول اعلم ان هذا الموضع من معارك الانتظار ومبارك الافكار كم زلت في مضايقه

(من محامد لاصولها من
مشارع الشرع ما
ولفروعها من قبول
القبول تمام) القبول الاول
رجح الصبا

المفعول وبالعملية
الا اعتقادية كحجية
الاجماع ووجوب الايمان
وبقيد كونها من أدتها
علم الله تعالى والملائكة
والانبياء وبقيد
التفصيلية المسائل
الاجالية المبحوث عنها في
أصول الفقه وعلم الخلاف
كالمقتضى وانسابي كما
يقال ان ثبوت الوجوب
بالمقتضى وانتقاه بالتناقض
فان العلم الحاصل من تلك
الدالة ليس فقها قال
السيد الشريف الحق انه
ليس دليلاً أصلاً ولا
يقيد شيئاً حتى يتعين
المقتضى والتناقض وذلك هو
الدليل ولا حاجة الى
اخراج التقليد فان اسم
العلم لا يشمله أصلاً ولكن
العلم المراد ههنا ما يشمل
الظن فانه قديم يعمل
ويراد به المعنى الاعم كما في
قوله تعالى ما لهم به من علم
الاتباع الظن وان كان
الشائع استعماله في المعنى
الاخص الذي لا يشمل
الظن كما في قوله تعالى

وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صالح الجميع المنكر بما للمنعرف المستغرق لما سيجي ومن ان النكرة تعم بالوصف كما مره كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم

استقبال محيا الرجل أي وجهه بالسلام ووجه الرحمن مجاز عن ذاته ثم الاقرب أنه أورد الحديث مؤيدا لارادة المحامد من الكلام ههنا لان المحامد أيضا من جنس الكلمات المذكورة في الحديث لان المراد بالكلم ههنا ما ذكر في الحديث الا أن يحمل الحديث على معنى أن الكلام هي هذه الكلمات وأمثالها فيكون بيانا للكلم على طريق التمثيل والافلاو أريد بالكلم ههنا ما دل عليه الحديث بظاهرة لم يصح البيان بالمحامد الموصوفة لانها أعم من الكلام بهذا المعنى وأيضا لا معنى لعموم الكلام واستغراقه حيثذا اللهم الا أن يعتبر المحال وما ذكره الخطابي من أن التنكير باعتبار المحال لوسمى عموما فالجميع المنكر يحتمل هذا العموم أيضا فلا حاجة الى اعتبار العموم بالوصف ففيه أن الاحتمال لا يكفي في العموم بل لابد من شيء يفيد الشمول كاللام وكل والوصف فظهر أنه لابد من اعتبار العموم بالوصف لمن لا يقول بعموم الجميع المنكر (قوله من أن النكرة تعم بالوصف) اعترض عليه بان عمومها لا يدفع السؤال لان المحامد لا تتناول الجميع أفراد المحامد الموصوفة وأنها بعض أفراد المحامد المطلقة التي هي الكلام الطيبة فلا يصح تفسير الجميع أفرادها وأجيب بان الكلام الطيب هي المحامد الموصوفة بالوصف المذكور البينة وما خلا عن هذا الوصف لا يصعد اليه تعالى وهذا انما يستقيم اذا جعل الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله سبحانه وتعالى اياه وأما اذا جعل مجازا عن صعود الكنية بحقيقته كما يشعر به الحديث فلا لان المفهوم

الاقدام وصلت في دقائقه العقول والاورهام فان أردت الشعور على تحقيق المقام فاستمع لما يتسلى عليك من الكلام فأقول وبالله التوفيق أراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتظيم الملك المذموم كما أريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الاية وبالجملة الاقرار باللسان المنزب على التصديق الجناني والمستبوع بالعمل الاركاني بانه عبارة عنه فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة فصدق تعريف الحديث عليه ويظهر صحة كونها بيانا للكلم المعروف لكن لما توجه أن معنى الكلام الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للرأى فيه فهل لبيانها بالجد الموصوف أصل في الشرع بنبه بان ذلك مبني على ما ورد في الحديث من بيانها بالجد الذي اكتفى فيه ببيان حال الفرع لا ببيانها على حال الاصل الا أن بيانه ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها على الايمان بما يجب أن يؤمن به فان قوله سبحانه الله يدل على تزهه عن النقائص والحمد لله يدل على اتصافه بجميع صفات الكمال واباقي على وحدانية الله تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات أخر متغيرات كان كل ذلك منها كإنا طيبا أيضا فظهر أن قوله على ما قال النبي عليه السلام لا يدل على أن الكلام الطيب ههنا أيضا محمول على ما بينه الرسول عليه السلام حتى ردا أنه لا معنى لعموم الكلام واستغراقه حيثذا اللهم الا أن يعتبر المحال وفيه بعد وأنه لا يصح البيان في المحامد الموصوفة لانها أعم من الكلام بهذا المعنى ثم لما ورد على كون من محامد بيانا للكلم الطيب ان اللام فيه للاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سمي في مقام الحمد والجميع المنكر ليس يعام عند المصنف لاشراط الاستغراق فيه فكيف يصح أن يقع غير العام بيانا أجب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكر الكنية موصوف بصفة عامة وسيجي في مباحث العام وتحققها ان القوم صرحوا بان النكرة المفردة حلت بمعنى الجنسية والوحدة فيكون لاجلاس الارجلا معناه رجلا واحدا فيجئ بجاسته رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد بل يعم كالوصف بصفة عام والكلم بما يصح تعليله بهذا الوصف

والحامد

مألهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث أثبت لهم الظن مع نفي العلم عنهم فلا ردان الفقه من الطيبات فلا يصح أخذ العلم في تعريفه ثم هذا التعريف بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول وهو على خلاف مذاق التحقيق فان النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب أن يحتمل الأحكام على القضايا فان الحكم قد يطلق على القضية (قوله كوجوب الايمان) اعترض عليه بالانسان لم ان الشرع يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شرعية النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصدقائه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معتزاته لا يقتضى توفيقه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوده ما ظاهره انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير

والحمد جمع محمدا بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها باشتاء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة
النعمة بالأظهار وتعظيم المنعم قولاً وعملاً أو اعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها
أنسب والمشارع جمع مشرعة الماهر هي موزدة الشاربه والشرع والشرية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين

من الحديث أن التكلم الصاعد بالمعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنته للعمل الصالح وقد يجب
بان العموم بحسب المفهوم لا ينافي أن بين المراد باخص منه كناية فضة (قوله جمع محمدا) هي بكسر
الميم الثانية مصدر وفتحها خصلة بحمد عليها (قوله مقابلة الجميل الخ) فيه مساهلة لأن الحمد للغوى
نفس الشاء باللسان لا مقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل أن يكون معطوفاً عليها لبيانها أو على
الثناء بيانها وتفسيرها ان الشارح ذكر في شرح الكشاف أنه ترك التقييد بالاختيارى مع وجوبه في
الحمد لان الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وفيه بحث لان الجميل المحمود عليه يتناول الوصف في
يختص بالفعل اذ لا شئ في شئ ع حدث زيد اعلى علمه بالانواريل ويمكن أن يجاب عنه بان أهل اللغة
لا يفرقون بين الفعل والقول ولذا يطلقون اسم الفاعل على لفظ العام فلفظ الفعل عندهم بم
الصفات (قوله والشكر مقابلة النعمة بالأظهار) الظاهر أن المراد بالأظهار اظهار النعمة ففيه بحث
لان اللزوم في الشكر على المعنى المشهور كونه في مقابلة النعمة في قصد الشاكر ونفس الامر وتعظيم
المنعم يجوز أن يكون بوصفه بالانعام وبغيره فليس فيه اظهار النعمة سيما في فرد الاعتقادى نعم قد فرس
الشكر في كتب اللغة المعتمدة بالثناء على المحسن بذكر معروف أعطاء قال في مختار الصحاح الشكر هو
الثناء على المحسن بما أولا كمن المعروف وفي الجمل الشكر الشاء على المولى بمرور بوليه اذ لا ريب
في أن المتبادر من أنى عليه معروف يعطيه أنى عليه بذكره باللسان فلا بد على هذا أن يكون مفهوم
الشكر لغة اظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيده أنه ضد الكفران

فانه يعلم من ذلك تعليق الكلم على ما يوجد فيه انوصف الا ان القرينة لا تنصرف في الوصف بالعموم
في مثل عمرة خير من حراة وعلت نفس ونحو ذلك ولا كل وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا عموم في مثل
ليقترب رجلنا فلما فاذا أفاد الوصف والتنكير بحسب اقتضاء المقام انعموم في المفرد المشتمل على الوحدة
المنافية للعموم فلان يفيد في جمع الحمد المشتمل على الكثرة المناسبة للعموم أولى فان قيل قد صرح
الشارح في مباحث الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق
فكجف بصره هنا استدلاله بالوصف على الاستغراق فلنا مقصوده ههنا فوجه كلام المصنف وهو معنى
اشتراط الاستغراق فيه وهو قائل بعموم النكرة الموصوفة وما ذكره ثمة فحجج ببيانها اذا كان أو انه ان
شاء الله ثم لا علم مما سبق ان التكلم الطيب مما بين بالحامد الموصوفة بالوصف المنكور وكان كل من
الحامد ومهمات ما ذكر في وصفه والاستعارات المعتمدة فيه محتاجا الى الايضاح أو ضجه بقوله والحامد
جمع محمدا الخ وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوف بين فائدة ذلك الوصف بانها التلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها أصل وفرع أصله الايمان
والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه اذا كان أصل الحمد وفرعه
جسدا أيضا كان أصل الشجرة وفرعها شجرة أيضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط وأصله فعل
الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله وتحقيق ذلك واصله ان أصل الحمد فعل اللسان وفرعه أيضا حمد
من جنسه لان الحمد في الحقيقة عبارة عن فعل ينبئ عن تعظيمه مطلقا فالاعتقاد أصل من جنس الحمد
اللساني لولا ان ذلك الحمد كشجرة غير ثابتة لعدم أصلها والعمل فرع من جنسه لولا ان كان له قبول
عنده تعالى فالمقصود من تسميم الحمد وحمدان أصل وفرع للحمد اللساني من جنسه يتم التشبيه لان

مفيد ولا مناف لتوقف
وجوب الايمان ونحوه
على الشرع كما هو المذهب
عندهم من انه لا وجوب
الاياسمع وأجاب عنه
السيد الشريف بان قوله
كوجوب الايمان مثال
للخطاب بما لا يتوقف على
الشرع لا لما لا يتوقف
عليه نفسه بل المثال له
نفس الايمان وقوله
ونحوهما عطف على
الايمان أو على تصديق
النبي عليه السلام
ويؤيده ضمير التثنية
ولاشئ ان ثبوت الشرع
عند المكلف موقوف على
الايمان والتصديق فلو
توقف على ثبوت لزوم الدور
وعلى هذا يكون المراد بما
يتوقف أيضا نفس
الصلاة والزكاة ونحوهما
ولاشئ في توقفهما على
الشرع لانه المبين
حقايقها وأركانها
وشرائطها وليس قوله
كوجوب الايمان وما
عطف عليه مثلا لما
يتوقف على الشرع كما ظن
فيرد عليه ما أورده فان
قيل ما نقل عن المصنف
من ان خطاب الله الخ
اذا كان تعريفا للحكم
الشرعي فعنى الشرعي
ما ورد به خطاب الشارع

أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة
 المكينة بمنزلة قروضات وحنات فأثبت لها مشاريع بردها المتعشون الى زلال الرحمة والرضوان وهذا
 الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران ربح الصبا التي بها روح
 الأبدان ونماء الأغصان فان القبول الاول ربح الصبا ومهيب المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل
 والنهار ويقابلها الدور والعرب ترعم ان الدور ترعج السحاب وتخصصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا
 كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تسمى به
 الأشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثاب والنماء الزيادة والارتفاع يقال غنى ينمى غنا وغما

وهو ستر النعمة وأما على التفسير المشهور الذي ساق الكلام عليه فلا (قوله جعلها على طريقة
 الاستعارة بالكناية الخ) جعل الماشرح في كل من القرينة استعارة بالكناية واستعارة تخيلية والاحسن
 ان يقال في كل منهما استعارتان بالكناية واستعارتان تخيليتان أما في الاولى فجعل الشرع كأنه سر
 الكبير الجارى في كثرة القوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية وثابت المشاريع لها استعارة تخيلية
 وجعل العقائد التي هي أصول الماخذى اقتفارها الى التقوية بآدابها من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة
 العطشان المفتقر الى الماء استعارة بالكناية وثابت أن لها ما من مشاريع الشرع استعارة تخيلية وأما
 في الثانية فجعل قبول العبادة بمنزلة مهيب الصبا استعارة بالكناية وثابت ربح الصبا له استعارة
 تخيلية كاذ كره الماشرح وجعل الاعمال الصالحة المنتجة للمثوبات بمنزلة الأشجار المثمرة استعارة
 بالكناية وثابت لنماء لها من ماء القبول استعارة تخيلية (قوله ومهيب المستوى مطلع الشمس)
 اعاقال المستوى لان الصبا قد ينسكب عن مطلع الشمس ويسمى الازيب والصباية كما أن نكباء الدور
 تسمى الجريما والهيف أيضا (قوله ترعج السحاب وتخصصه) الازجاج القلع والاشخاص الرفع والكشف
 في المشهور متعدد فينبغي أنه يحمل على حذف المقول أى كشفت عنه أشخاصه والتوزيع الجمع
 والكشف القطعة وينزل اما من الانزال والاسناد مجازى أو من النزول ومطرا تسمى أى ينزل مطره (قوله
 لم يسمع له ثاب) هذا قول أبي عمرو بن العلاء وعند اكثر من ثبت اللوع أيضا بمعنى الحرص وجوز في
 الصحاح أن يكون الوضوء مصدرا وفي الكشاف الوضوء بالضم مصدر وقد جاء فيه الفتح أيضا (قوله

المراد بالحامد المذكورة ههنا هو المعنى الاعم فاضمحل ما توفهم ان ما ذكره الله من ان المراد من الحامد
 الاعتقادات الخفية والاعمال الصالحة ينافي جل الحكم على ما ذكره الرسول عليه السلام فاذا لم يكن
 عمل صالح لم يقبل يدل على عدم دخول العمل الصالح في الحكم الطيب وان تفسير الحكم بالاعتقاد
 والعمل الحسن فليتامل قال (فأثبت لها مشاريع) أقول أى بطريق التمثيل (قوله وهذا الطريق) الخ طر يق
 الاستعارة المكينة حيث جعل قبول العبادة من حيث انها مهيب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران
 بمنزلة مطلع الشمس الذى هو مهيب الصبا ومطلع أنوار الشمس أثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو
 ربح الصبا بطريق التخييل (قوله فان القبول الى قوله تسمى بها الأشجار) بيان لقوله بها روح
 الأبدان ونماء الأغصان، الا انه كنى بالاخير فى الاخر لكونه المقصود واستلزامه الاول وانما قال
 ومهيب المستوى لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التي تنسكب عن مهيب الريح الازيب مع القوم والنسكب
 فى الريح أربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الازيب ونكباء الصبا والشمال تسمى الصباية ونكباء
 الشمال والدور الجريما ونكباء الجنوب والدور الهيف (قوله لم يسمع له ثاب) قال الجوهرى الوضوء
 بالفتح الماء الذى يشوأ به والوضوء أيضا مصدر من توفأت للصلاة مثل اللوع والقبول ثم قال زحكنى
 عن أبي عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم أسمع غيره وذكر الأخص فى قوله تعالى وقودها الناس

لا ما يتوقف على الشرع
 البتة والالكان الحد اعظم
 من الحدود لتناوله مثل
 وجوب الايمان مع ان
 الحدود لا يتناوله حينئذ
 لعدم توقفه على الشرع
 صريح فى كون وجوب
 الايمان مثلا لا يتوقف
 على الشرع قلت لا بل
 يحتمل كونه مثالا
 للخطاب وقوله مع ان الحدود
 أى ما لا يتوقف على
 الشرع الاستفادة تحديده
 من تحديد الحكم وهو
 ما تعلق الحكم بالوجوب
 او نقول تسامح فى العبارة
 وأراد نفس الايمان مع
 ان فى ثبوته عنه كلاما ولو
 سلم فجعل اللينما والى
 عبارة المصنف فى هذا
 المقام تساعد توجيهه
 السيد قدس سره (قوله
 ثم الشرعى) أى ما يؤخذ
 من الشرع نظرى يتعلق
 بالاعتقاد أو عملى يتعلق
 بكيفية العمل (قوله
 العينية تخرج الخ) أورد
 عليه بأنه اذا أريد من
 الحكم مصطلح أهل
 الأصول انما يضح اذا
 كان الحكم شاملا للنظرى
 وليس كذلك اذ ليس فى
 كون الاجماع حجة اقتضاء
 ولا تخيير ووجوب
 الايمان يخرج بقية

ينمو فوا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم وصف الحما ماعدا كرتلج الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان الحما لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقق ذلك ان الحدوان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وبنبي عن تعظيمه من اعتقاد انصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والايان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض ماله من فرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد بما الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة راحة لاغصن لها وشجرة لاغرة عليها اذا العمل هو الوسيلة الى نيل

تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا الآية اي اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة اي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا ويجوز أن يكون كلمة بدلان مثلا أو عطف بيان له وكشجرة على التقديرين صفتها أو خبر مبتدأ محذوف أي هي كشجرة وأن يكون مفعول ضرب ومثلا لا لانها تقدمت عليها وأن يكون أول مفعول ضرب اجراء له مجرى جعل ومثلا ثانياً (قوله وتحقق ذلك أن الحمد الخ) هذا التحقيق يفيد كون الاصل والفرع داخلين في الحمدة كما أنه كذلك في المشبه به أعني الشجرة وانما احتجج اليه ليحصل كمال المناسبة بين المشبه والمشبه به والاصل والفرع المضافان الى شئ وان جازا اعتبارهما على أن يكونا خارجين عن ذلك الشئ وهو مبني على الاول ومبني للثاني ويتأني ههنا في الاصول بلا كلفة لان الحمدة التي هي الشئ باللسان لها اصل هي منبئة عليه وله من مشارع الشرع ما هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي الذي لو لم يحصل لم تحقق الحمدة اصلا فان قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك الاعتقاد ليست حمدة لكن قوله افر وعها يوجب الى ذلك التحقيق لان القول يكون الاعمال الصالحة متفرعة على لسان باللسان الذي هو الحمد لا يخلو عن تهنئة وأنت خبير بان هذا التحقيق لا يتم على تقدير كون المراد بالحمد اللغوي اذ ليس العمل والاعتقاد داخلين فيه فانيته أن ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولو سلم عموم الحمد فانيته حينئذ ايضا اذ انبث أن الكلم الطيب كالحمدة شاملة للاعتقاد وأفعال الجوارح وهذا ليس بينا ولم يبينه أيضا وقد يقال لم يرد ذكر تفسير الرازي تعميم الحمد المذكور ههنا كما هو ظاهر عبارته بل أراد تأييد تشبيه الحمدة بالشجرة وتوضيح مراده أن الحمد اللغوي وان كان فعل اللسان الا أن الحمد افسر بوجه آخر اخذ فيه الاعتقاد والعمل ظهرا ثم امران معتدان في تحقق الحمد سيما في حمد الله تعالى وان خرجا عن مفهوم الحمد اللغوي المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر اللساني كنسبة اصل الشجرة اليها في أنه لولاه لم تتهرب نسبة الاعمال الصالحة اليه كنسبة فرع الشجرة اليها باعتبار انها تكملة فيكناهه يرداد وينمو بحسبها كزيادة الشجرة بحسب فروعها واغصانها فليتمامل (قوله اجثت من فوق الارض) أي استؤصلت من فوقها لان عروقها قريبة منه من فرار أي من استقرار (قوله لما كان للحمد بما الى الله وقبول عنده) ظاهره يدل على أن الطاعة القولية لا تقبل بدون العمل ولا وجه له وانظروا أن معنى الآية الكريمة والله اعلم ليس عدم قبول الكلم الطيب بدون العمل الصالح بل أنه يكمل به وكذا المراد بما في الحديث على ما قيل حتى كانه أراد أنه لم يقبل قبولا يكون مع العمل الصالح فلا بد أن يؤول كلامه بهذا (قوله اذا العمل هو الوسيلة الخ) فان قلت هذا وان

والجارية فقال الوعود الطيب والوقود بالانغم الا يشاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا أنهم انعتان بمعنى واحد الوعود والوقود ويجوز أن يعني بهما الطيب ويجوز أن يعني بهما الفعل وقال غيره القبول والولوج مقموحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من

الشرعية لانه غير متوقف على الشرع وروبان المراد من كون الاجماع حجة كإثر الادلة وجوب العمل بمقتضاها بالاستمدلال بها والاستنباط منها والتمكّن من الاقتناء بموجبها لتحصيل الامتثال بالاحكام المكلف بها فثبت الحاجة الى اخراجها بقيد العمليّة وهو يقيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل بما ثبت بتلك الادلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطلح وما قيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جوار الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي اصولي فصح كونه اجنبيا للكلام المصنف ان الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الاباحية ولا تصح ارادتها منه في الاجماع وأما العكس فليست من الاحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا تصح أيضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام الثابتة به واجبة (قوله أي العلم الحاصل) لاراحة

الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل
فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابته هو الاعتقاد الرامض الاسلامي المبني على علم التوحيد
والصفات وفرعا ياميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم
الشرائع والاحكام و اشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصدر التكلم الطيب بتقديم الظرف المقيد
للاختصاص ونقظ المضارع المبيى عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق المحامد ببعض النعم اشارة
الى عظم امر العلم

(على ان جعل اصول
الشريعة ممهدة المباني
وفرعها رقيقة الخواشي)
أي لطيفة الاطراف
والجوانب (دقيقة المعاني

وافق قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الا انه يخالف قوله عليه السلام لن يدخل احدكم الجنة
بعمله فوجهه وما التوفيق بين الآية الكريمة والحديث الشريف قلت ذكر بعض المحققين ان الباء
في الآية الكريمة باء المقابلة وهي الداخلة على الاعراض كاشتريته بالف وكافات احسانه بضمه
لالسببية كما في الحديث لان المعطى بعرض قد يعطى مجانا واما المسبب فلا يوجد دون السبب فلا
تعارض بين الآية والحديث لاختلاف محلي الباء بين جمعا بين الادلة وقد يتوقف ايضا بان الجنة ميراث
الاعمال بحيث الظاهر وان كان في الحقيقة تفضلا منه تعالى وقيل نفس الدخول بالفضل ونيل
المراتب بالاعمال كما قال عز من قائل ولكل درجات مما عملوا وجمع الجنات في عبارة الشرح وعطف وقع
الدرجات على نيل الجنات اوفق بهذا التوجيه لكنه يحتاج في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون
الى الحذف أي ادخلوا درجاتها وكذا في قوله تعالى وتلك الجنة التي اوردتموها بما كنتم تعملون أي اوردتم
من اتيها والله أعلم (قوله والعمل الصالح يرفعه) الاستشهاد به مبني على ان المستكن في رفعه راجع الى
العمل والبارز الى التكلم الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد (قوله هو الاعتقاد الرامض
الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات) قيل ان اراد بعلم التوحيد والصفات معناه الاصل في فهو عين
الاعتقاد الاسلامي وان اراد علم الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح جعله مبني
عليه والجواب بعد تسليم اندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدمه صحة جعله مبني على اجزائه
الاخري ان جعل الاعتقاد مبني على العلم باعتبار تقييده بالسوخ ولاشك ان ذلك لسوخ مبني عليه
فليتأمل (قوله وفرعا ناميا) دل هذا موافقا لقوله وافرغها من قبول القبول تمام على ان القبول للفرع
مع ان قوله عليه السلام فاد لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على قبول الحمد نفسه (قوله بتقديم الظرف
المقيد للاختصاص) فان قلت قد تقرر في المأني ان اعتقاد المحاطب في التخصيص يجب ان يكون مشوبا
بخطا فيبقى قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم الى غيره وتنزيل العالم المصيب منزلة الجاهل الخاطئ كما في
تعلمني بضمب انا حرشته لا يلائم هذا المقام قلت ما ذكرته فاعلم في القصر الاضائي لا الحقيقي ادعائيا
كان او تحقيقيا واما لقول بان انقص ههنا رد على الكفرة المجوزين صعود التكلم الى غيره تعالى والمراد
من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمنون فلا ينافي فتعسف لا يخفى (قوله اشارة الى عظم امر
العلم الخ) وجه الاشارة والدلالة ان المحامد العامة التي من شأنها ان تعلق بجميع النعم لما علقتم بتهد
مباني الاصول التي هي موضوع هذا العلم دل على تعظيم هذه النعمة لايمانها الى انها كما تأكل العلم وما
عدها منزلة منزلة العدم وتعظيمها يستلزم تعظيم نفس الموضوع ولاشك ان شرف الموضوع وعظمه

توهم تعلقه بالاحكام حتى
لا يخرج به التقليد وقد
عترف انه لا حاجة الى
اخراجها والقول بان
الحاصل بالدليل هو العلم
بالشي لانفسه ممنوع
فان الحكم بان الصلاة
واجبة والاذان سنة
يعني نسبة الوجوب
والاستدنان الى الصلاة
والاذان ومعنى القضية
اشريعية الصالحة
لتعلق التصديق بها
ويعني ما ثبت بالخطاب
من الوجوب والتدوب
وغيرهما لا يربط في ان
ثبوته بالنسبة اليها بالدليل
بل الحاصل بالدليل اولا
وبالذات هو الشيء من
حيث هو وبالعرض العلم
بمعنى الصورة الحاصلة
التصورية او التصديقية
هذا (قوله ولاشك انه
مكرر) لان التقليل
يخرج بغيره كما هو عن
الادلة والعلم الحاصل
بالضرورة او بالحدس
كعلم جبرائيل والرسول

المصدر فيجب على الضم قال (تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم) اقول اما الاشارة فن
حيث ان جميع المحامد التي من شأنها ان تعلق بجميع النعم اذا علقتم ببعض منها فقد يدل ذلك البعض
غاية شرفه وكاله منزلة كل العلم ويدل ما عدها منزلة العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع بقيد
شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكتابية موضوع هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت

الذي

الذي وقع التصديق فيه ودلالة على جلاله قدره والشمس بغيره نعم الفقه وغيره من الامور الثابتة
بالادلة الشرعية كمشكلة الرؤية والمعاد كون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة
ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبقى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وغيرها تسويتها
واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه
ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة مشتملة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل
أحد بسهولة وتوجب ذلك نعم تستوجب الحمد

يقصد شرف العلم وعظمه (قوله من علم الذات والصفات) الجمع المحلى باللام قد ينسوخ منه معنى الجمعية
ويجعل للجنس والصفات ههنا من ههنا القليل اذ ليس مبنى الاصول المذكورة على جميع الصفات فان
بعضها بما لا يثبت بالادلة السمي فامر الابتناء فيها بالعكس (قوله وفروع الشريعة احكامها الخ) قد سبق
عموم الشريعة هذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزء الى الكل بخلاف اضافة الاصول
فانها من اضافة الدليل الخارج عن المدلول اليه ولو فسر اصول الشريعة بالعقائد ومبانيها بادلتها لم
ينقل النظم قال الخطابي يمكن ان يقال الاضافة في ادلتها ليست الى المدلولات بل هي ايضا من اضافة
الجزء الى الكل فان الشريعة تنقسم الى جزأين أدلة هي اصول ومدلولات هي فروع فيكون تناسب
الاضافة من غير عيبا وفيه بحث اذ لا يوجد حيث تدب في الادلة بالكلية كما فعله الشارح فان قلت فروع
الشريعة التي تناولها غير الفقه شاملة لبعض مسائل الكلام كمشكلة الرؤية والمعاد فواجه تفسير الفروع
بالاحكام المبينة في الفقه قلت وجهه ان الفروع شاع في عرف المتشرعة بالاحكام الفقهية فاذا اطلقت
تبادر هي منقادون مشكلة الرؤية غاية ان يثبت للشريعة ثلاثة اشياء اصول وفروع واسطة مثل مشكلة
الرؤية ولا يفرق في مكان درج الواسطة في أحد الطرفين فان قلت لما فسرت اصول الشريعة بادلتها كان نفس
الشريعة فروعها واصولها الا ان يثبت لها فروع آخر قلت كون الشيء فروعها لغيره لا ينافي ان يكون له فرع
(قوله ومعانيها العلل الجزئية الخ) ان قلت ما المراد بقول المصنف وفروعها رقيقة الخواشي قلت هذا من
قبيل الكناية فان كون خواشي الشيء أي اطرافه وجوانبه رقيقة لازم صاوي لكون نفسه رقيقا وكونه
رقيقا لازم لكونه لطيفا مرغوبا كما في الثوب فيتموهم لفروع الشريعة خواشي رقيقة لثقل منها الى
لظافتها و مرغوبيتها و يكون كناية عنها ولا يلزم في الكناية امكن المعنى الحقيقي عند المحققين كما تقرر
في موضعه ان قلت فامعنى كون ههنا من نعم التي تستوجب الحمد فان الشيء اللطيف المرغوب

بتعليق المحامد لتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة قال (والشريعة نعم النعمة
وغيره من الامور الثابتة بالادلة الشرعية) أقول وههنا بحث من وجوه الاول أن الشريعة اذا عمت الفقه
وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخولها تحتها والاضافة تقتضي خروجها عنها
فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل أو الجزئي الى الكلي لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلامنا
الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزء الى الكل
وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول يتفكك النظم ولو ازيد بالشريعة معنى الدين وحمل
الاضافة على التوسع كما في مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان جعل عالم الصفات مطلقا من مباني اصول
الشريعة ليس كما ينبغي لانها حيث تدب تنوقف عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال في مباحثه باحد الاصول
المذكورة وقد استدلل الشارح رحمه الله في المقاصد وغيره في غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا
بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب لانهما ثالث اهدى ان جميع ذلك
نعم تستوجب الحمد ولطيفة لا يطابق اذ اربط بالمتن بوجهين الاول أن أول الحمد عليه تمهيد بيان اصول

عليهما السلام لوضح
اخراجها فيكونها عن
الادلة اذ لا معنى لكون
العلم من الادلة ناشئا منها
وما خوذاعنها الا كونه
حاصلا بالاستدلال بها
ولو اعتبر قبلا الخبيثة
فالامر أظهر (قوله قيل
خطاب الله الخ) قيل
عليه المذكور في كتب
الشافعية انه تفسير
للحكم الشرعي المتعارف
بين الاصوليين على
ما صرحوا به في كثير من
من كتبهم وما في بعض
المختصرات أن الحكم
خطاب الخ فانما أرادوا به
الحكم الشرعي اشارة الى
المعهود في المقام فتوهم
منه المصنف الخلف
بيتمم وجوز ان يكون
المراد في تعريف الفقه
فاجتاج الى التكلف في
تبيين فوائده القيود
وتدس في تفسير مراد
القوم وجعل الشرعي
على معنيين وأراد منه
في التفسير ما يتوقف
على الشرعي ولا يدرك
الا بالخطاب واحتمل
عن مثل وجوب الايمان
وكون الاجماع حجة وعجم
العمليسة من أفعال
الجوارح وغيرها والثاني

اذبالشرعية نظام الدنيا وثواب العقبي وبتدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وتيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودرن الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام

يكون الاشتغال به اتم وتحصيله اكل فيكون الفوز نتيجته أوفر (قوله اذبالشرعية نظام الدنيا) يعني فيكون تهمة مبنية على أصولها المنقضية اليها نعمة عظيمة تستوجب الحمد عليها وهذا ظاهر جدا فلا يردان أول محمود عليه التمهيد المذكور ولم يذكري دليل ونفس الشريعة ليس بمحمود عليها وقد ذكرت فيه فالدليل لا يطابق الدعوى (قوله فوق الفقه ودون الكلام الخ) قيل عليه كون الشيء موقوفا عليه الشيء لا يقيد شرفه بالنسبة اليه كالعربية الموقوفة عليها للتفسير وقد يجاب بان المراد من التوقف المذكور توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشرط وفيه بحث اذا الظاهر توقف الفقه على الاصول توقف ذى الآلة عليها فلا يبعد أن يكون الفقه أشرف من الاصول كيفاً ولولا انه تدون الاصول وبؤيده جعل أصول الفقه لقباله لمدهه واطلاق الاصل والفرع لا يصرف في توقف الاصول بل جميع العلوم الشرعية على الكلام ليس بطريق الخدمة بل الافاضة والرئاسة

الشرعية ولم يذكري دليل والثاني أن نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت في الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن أن يقال انه من قبيل التنبه ببيان حال الانزال على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكانه قال اذبالشرعية نظام الدنيا وثواب العقبي فاذا استوجب الحمد فلان يستوجب تهمة أصولها أولى واعلم أن المصنف والشارح لم يتعرضا لحل قوله رقيقة الخواشي سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب والظاهر أن المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والافادات لوجوه الاستحسان لدخولها في دقة المعاني وبلطفها خفاؤها عن بعض البصائر فان الشيء اذا لطف خفي عن الابصار قال (وفي هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام) أقول أى في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول أصولاً للشرعية الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبنية تلك الاصول اشارة الى أن علم الاصول أعلى مرتبة من الفقه وأدنى من الكلام أما الاشارة الى الاول فلان معرفة الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشرط وبانظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية ومعرفة تعالي على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الموضوع ونحو ذلك فان توقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورئاسته له على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثاني وأيضاً العلم لو تبين حيشية موضوعه في علم آخر يكون أدنى مرتبة من ذلك الاخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الحل والحرمه وتلف الخيشية انما تبين في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية وأما الاشارة الى الثاني فلان معرفة أحوال الادلة الكلية من الخيشية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فلان معرفة الفقه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم أن كون معرفة شيء موقوفة على معرفة شيء آخر لا يقتضى كون الموقوف عليه أشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع أنها ليست بأشرف مما بل هي الآلة لا تكون أشرف من ذى الآلة وان اكتسب من شرفه شرفاً فان الصلاة موقوفة على الموضوع وليس أشرف منها والعقل الآلة لا يتداه الى معرفته تعالي وليس بأشرف منها قال

ما يفهم من خطاب الله بمعنى المأخوذ منه سواء توقف عليه أم لا وأنت خير بان ارادة الاسناد من الحكم لا يستقيم أيضاً فكأنه يحتمله في يادى الرأى كذلك يحتمل الخطاب أيضاً بل جعله عليه أسلم من جعله على الاسناد ثم على تقدير جعله عليه لا مندوحة مما ارتكبه المصنف في اصلاحة وانفاق الشافية على خلافه لو سلم لا يصد عن ذلك هذا (قوله يشمل جميع الخ) قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبي عليه السلام وأولى الامر والسيد على عبده مع أنه حكم لوجوب طاعتهم وأجيب بانه انما وجبت على من يأمره به بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الاحكامه (قوله يخرج ما ليس كذلك) من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العلية وأسمائه الحسنى وأحوال النشأة الآخرة وتفاصيل أمور انقيامة وخلقته من القصص المبينة لاجوالهم والانتخبات المتعلقة

الباحث

الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البديل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المتلحى اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كافي لحين الماء والاحكام الجزئية تستبدل الى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هي أركان قصر الاحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب

بنى على أربعة أركان
قصر الاحكام وأحكامه
بالمحكيات فاية الاحكام
وجعل المتشابهات

ولذا هو رئيس الكل فهو أشرف من الكل الا أن صاحب الغنينة وغيره قالوا في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه يوضع فوق الكلام ولا أدري ما وجهه ولت أن تقول التقديم بالرتبة غير التقديم بانثرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويترد حتى في الشرية أيضا (قوله عن أحوال الصانع والنبوة والامامة الخ) لا يلزم من عطف النبوة وما بعدها على ما هو موضوع علم الكلام عند البعض كونها منه حتى يراد به ان يقول به أحد ان قد يكون البحث في المسئلة بحمل أحوال الاعراض الذاتية عليها كما سيبي في الصانع تعالى موضوع على ما هو مختار القاضي الامروى وبعث الرسول ونصب الامام والخمر وأحكامه من الاعراض المبحوث عنها ويبحث أيضا عن اعراض كل منها (قوله بمنزلة البديل من الجملة السابقة) أي بمنزلة بدل الاشتمال لكونها أوفى بافادة عظم أمر العلم وجلالة قدره من الجملة السابقة وانما يجعلها بدلا لاصطلاحها مع أنه أظهر في كونه سببا لترك العطف لان المبدل منه يجب أن لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك وأما ما قيل من أن البديل من التوابع فيقتضى كون المبدل منه معر يا مع أن الجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة أن ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للمجموع ففيه بحث لان كون التوابع ما يتلو السابق في أحوال آخره على الاكثر فالتقديم بذلك بناء على الغاب صرح به في اللب وشرحه السيد عبد الله كيف لا والعطف بالخرف أيضا من التوابع مع ان العطف على الجمل التي لا محل لها من الاعراب كثير وقد صرح الشارح في شرح المفتاح بان فائدته في مثل قام زيد وقعد عمر والشرى بك في الوجود (قوله شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) كثيرا ما يكتفى في التشبيهات بذكر وجه الشبه في أحد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع

(بنى على أربعة أركان) أقول قصر الاحكام بمنزلة البديل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البديل من الجملة السابقة لانها ليست بديل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه يجب أن يكون معر يا لان البديل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة أن ولا محل لها من الاعراب للمجموع وأما معنى فلان المبدل منه يجب أن يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال (شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) أقول يتجه عليه ما أورده أولا في المتبادر من ركن الشئ يكون داخل فيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجية عن الاحكام أركانها وثانها أن ما ذكره ههنا ينافي ما ذكره آخر ان قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومثابه ومجمل فانها أقسام الكتاب كما قال ثم ذكر أقسام الكتاب ومن التسكفات الشيعية والتعريفات الشيعية ما قيل انه جعل الاصول الاربعة أركانها للاحكام مما غن في لباس الاحكام بها تنبها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه السبب أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح أن يقال أراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب بقوله أولا في المتن وأحكامه في المحكيات الى قوله مجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم الخ وقوله ثانها في الشرح على الوجه الذي بنى الشارح قصر الاحكام عليها فاعلم أن ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة المتأولج حيث قال

باجمالهم لا بما هو كذلك
(قوله بالاقتضاء) قيل
عليه لاجابة الى ز يادته
لان قيد الحيشية مراد
والمصنفى خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف
من حيث هو ومكلف
وليس تعلق الخطاب
بالانفعال في صورة التقض
من حيث انها أفعال
المكلفين بل من حيث
انها أفعال صادرة من
الموجودات وهو ظاهر
ولا يخفى أنه لو صح ذلك
فيكون للتصريح أول دفع
الوهم أوليان والتوضيح
دون الاحتراز على ما هو
الشائع في التعريفات
(قوله اما تكليف في الخ)
اشارة الى أن أو تقسيم
المحدود وتنويه لعدم
امكان جمعها في حد واحد
بزون التفصيل
لالتشكيك والترديد حتى
يناقى التعريف والتحديد
وانما يتعرض لما قيل
ان الخطاب قديم والحكم
حادث لكونه متصفا
بالحصول بعد القصد

والذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة
الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أي القائمين المتأملين في النصوص
وعمل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار بقول اعترت الشئ اذا نظرت اليه وراعت طاله
والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس
فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة
ولا خفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما
يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل
اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه

ولذا اقتصر ههنا على ذكر وجهه في جانب المشبه والجامع في الحقيقة أمن الملتحي من العذاب ولم يذكر
العذاب بالمزهر لان أكثر عذاب الآخرة وقوعا وذكرا هو عذاب النار ثم لا يخفى ما في توجيهه الشارع
من العذاب ان اركان الشئ داخله فيه والادلة الاربعة خارجة عن الاحكام فلا يناسب جعلها اركانها وايضا
لامعنى لقوله قصر الاحكام مشتمل على الحكم الخ لان المشتمل على الامور المذكورة هو الكتاب الخارج عن
الاحكام والقول بان جعل ال اصول الاربعة اركانها لا يحكم مبالغته في تلبس الاحكام بها وتبنيها على غاية
احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذا المكتبة ايضا جعل الاحكام مشتملة
على اقسام الكتاب أو بان الاركان جعلت بمعنى قوائم القصر واساسه الذي يركن اليه أي عمل ومعنى
اشتمالها على الاقسام اشتمالها على ما ثبت بالاقسام تكلفات والوجه ان يقال القصر استيعاب للدلائل للجامع
الذي ذكره أولان الدليل يشتمل على الاحكام ويتضمنها ويظهر الاحكام منه كما ان القصر يشتمل على ربه
ويتضمنه ويظهر هو منه وضافته الى الاحكام لامية فلي هذا يكون اطلاق قصر الاحكام على الادلة
والقول باشماله على الامور الاربعة على ظاهره ويؤيده تذكرا الضمير في حكمته وأن الحمد في هذا التوجيه
على احوال ما هو أقرب الى العلم الذي هو صمد التصنيف فيه أعني موضوع علم الاصول وهو الادلة الاربعة
(قوله الذي بنى الشارع الاحكام عليها) الضمير عائد الى الاركان والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو
عليه (قوله ثم العمل بالقياس) غير الاسلوب حيث زاد العمل ايماء الى المنحط اذ درجته عن درجته تلك الدلائل
لا شمار بهان موجب القياس وجوب العمل لا وجوب الاعتقاد ثم انه امام معطوف على تقديم الكتاب أو على
الكتاب بتقدير هامل في المعطوف مغاير لعمال المعطوف عليه كما في قولهم * علقتمنا بنينا وما باردا * أي تنقيتها
ما باردا والتقدير ههنا ثم اعتبار العمل بالقياس (قوله فان قلت ليس ترتيب الشارع الخ) قيل المفهوم من
سوق كلامه أن المراد بتقديم بعض الادلة على بعض انه اذا تعارض ثبات منها بعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه
فحينئذ يشكل الامر في تقديم الكتاب على السنة من حيث انه كتاب اذ يرجح أهم ما وجد فيه من جهات

الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها ما عائد الى الموصول فالوجه للتأنيث اللهم الا
ان يقال الضمير فيها عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه قال (ثم العمل بالقياس)
أقول انما زاد لفظ العمل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس فلو قال ثم لم يستقم الا لا شئ بعد القياس
حتى تقدم افراده عطف على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليه ثم تقديم
الكتاب على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فاذا لم يوجد شئ من الثلاثة يتعين العمل
بالقياس وقد يقال وجهه الزيادة التنبيه على أن العمل كما أنه مقصود في القياس مراد هنالك أيضا
لكن ترك ذكره فيها ما بانها في حد ذاتها مطلوبة بحيث لا ينبغي أن يكون العمل فيها لموظبا لا حد
بخلاف القياس فان الحكم ثمة لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه ما خوذ به هذا الاعتبار وكيف يكون

وعلى

ومعلا بالحدث كالحل
بالتكاح والحرمة بالطلاق
بعدها كان حراما وحلالا
لما أنه مبني على كون
المسراد من الخطاب هو
الصفة القديمة القائمة
بذاته تعالى التي يسميها
الاشاعرة بالكلام
النفسى وهو غير مستقيم
بل المراد منه ما هو
المجرب عنه في علم
الاصول مما يقع به
التخاطب ويصح التساؤل
والتجاوب ويمكن توجيهه
للفهام وتبيان المقصد
واقادة الافهام وذلك انما
هو خطابات الله تعالى
التي تضمنها كتابه
وحديث النبي عليه
السلام وخطابه من نحو
قوله تعالى اقيموا الصلاة
واقوا الزكاة وأطيعوا
الله ورسوله وقوله عليه
السلام صلوا وحكمكم
وصوموا وشهركم وكل
ذلك خطاب لمن بلغه من
الموجودين وقت
النزول ووزود الوحي
وبعد بالفرق والقول
بان الحكم قديم والمتصف
بالوصول بعد العدم هو
التعاقب والحدث ليس
بمؤثر فيه ولا موجب له بل
هو امانة عليه ومعرف

وعلى متشابهه هو غاية في الخفاء ويجعل هودونه وسبغى تفسيرها (قوله مقصورات) أى محبوسات جعل
خيام الاستنار مضروبة على المتشابهة محيطه به بحيث لا يرجح بدوه وظهوره أصلا على ما هو المذهب من أن
المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وفائدة نزوله ابتلاء الراسخين في العلم عن تفكيره والوصول إلى ما هو
غاية ممتناهم من العلم بأسراره فكأن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان
في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم إذا ابتلاء كل أحد إذا يكون بما هو على
خلاف هواه وعكس ممتناه (قوله بكبح عنان ذههم) تقول كبحت الدابة إذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا
تجري (قوله أودعها فيها) أى أودع الله الأسرار في المتشابهات والأيداع ممتد إلى مفعولين تقول أودعته
ملا إذا أودعته الله ليكن وديعة عنده وانما عاده يفي تسامحا أو تضمينا عن الأدرج والوضع (قوله منصه)
هي يفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشيء إذا رفصته والعروس نعت يستوى فيه
الرجل والمرأة مادام في أعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع خزانة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجلبت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام

الترجيح التي ذكرت في موضعه بالاتفاوت فينبى أن لا يخص جهة التقديم بذلك فإن الكتاب مقدم على
السنة في الشرف من جهة اعجازه ومن جهة تعلق أحكام كثيرة به مثل صحة الصلاة بقراءته ووجوبها فيها
وحرمة قراءته على الجنب والحائض إلى غير ذلك (قوله جعل خيام الاستنار الخ) قيل عليه إذا جعل قوله يفي
على أربعة أركان الخ بمنزلة البديل من الجملة السابقة كما ذكره الشارح لزم أن يكون لكل من الجملة المتعاطفة
ههنا دخل في تهيئ علم الذات والصفات وما بعده وعلى ما اختاره المصنف من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا
الله لم يظهر لآزله دخل فيما ذكره أن تقول يكفي لتكون الجملة اللاحقة كالبديل من السابقة كون
الثانية أوفى من الأولى بتأدية الغرض المسوق له الكلام وهو ههنا الدلالة على شرف العلم وجلالة قدره
بالإيمان إلى شرف موضوعه ولأن الله سبحانه بعض الكتاب مما اتصل العقول البشرية إلى
كتبه المراد منه واستبداده تعالى بعلمه كالأمور التي تفرد بوصول إليه نوع تفخيم أشأنه
فليأتمل (قوله والوصول إلى ما هو غاية ممتناهم من العلم بأسراره) فإن قلت عطفه على التفكير يستدعي أن
يكون العلم بالمتشابه ممتنا ولا تخفى ركا كتمه قلت المراد بالمنع المنع اللغوي لا النهي الشرعي فلا ركا كتمه (قوله
فكأن الجهال مبتلون الخ) الأولى ما في شروح أصول فخر الإسلام أن الابتلاء بالامعان في الطلب للعالمين
الغير الراسخين وذلك معرفة غير المتشابه من أقسام الخفاء للجاهلين والاليم يبقى بقدر الراسخين فائدة (قوله
تقول كبحت الدابة الخ) فيه إشارة إلى أن قول المصنف بكبح عنان ذههم يشتمل على استدراك والظاهر
أن يقول بكبح ذههم وإلى أن تعدية الكبح عن ليلت على أصل اللقمة بل بتضمين معنى الصريف وإلى أن
أدعان الراسخين مائة إلى التفكير فيما يرد عليها والوصول إلى معناه متوجهة إليه جدا (قوله مادام في
أعراسهما) أى نعت لهما يطبق عليهما مادام في حال مباشرة العرس فاذا انقضى لا يقال لهما العروس بل

مقطوع النظر مع كونه مأخوذا في ماهيته قال (مادام في أعراسهما) أقول ليس قيد القول يستوى بل
لقوله ثبت بملاحظة اتصافه بذلك والمعنى نعت لهما مادام فيهما قال وفي الكلام نوع خزانة حاصل الاعتراض
أن المتبادر للنصوص مفية لتناجج الأفكار أن تكون مفهوماتها والأحكام المستفادة منها آثارا
للأفكار وثمرات لها وليست كذلك لتبوتها في الواقع وإيقانها للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكير
ونظيره وقوله فكانه أراد جواب عنه وحاصله أنه لم يرد بالمراسم مفهومات النصوص حتى يلزم ذلك بل أراد
بها الأفعال المستنبطة من النصوص التي ثبت الحكم في النصوص عليها لاجلها وأحكام الفروع تتناجج
الأفكار وان لم يكن مفهومات النصوص وأحكامها كذلك ولهذا يختلف المنهج دون في الأولى دون الثانية

مقصودات خيام
الاستنار ابتلاء لقلوب
الراسخين) فإن انزال
المتشابهات على مذهبا
وهو الوقت اللازم على
قوله تعالى وما يعلم تأويله
إلا الله لا يتلاءم الراسخين
في العلم بكبح عنان ذههم
عن التفكير فيها
والوصول إلى ما يتناقون
إليه من العلم بالأسرار
التي أودعها فيها ولم يظهر
أحد من خلقه عليها
(والنصوص منصفة
عرائس أفكار
المتفكرين) منصفة
العروس مكان يرفع عليه
العروس للجلوة (وكشف
الضاع عن جمال
جميلات كتابه بسنة ينيه
المصطفى

له إذا عمل الشرعية إنما
هي أمارات ومعرفات
والخاتمة يصلح لذلك
كالعالم للصانع فصح كونه
منافيا للماسيحي، من
المصنف وغيره من أن
ألفقها، بطلاقونه على
مأثبات بالخطاب من
الوجوب وإخوانه وهو
عندهم حقيقة فيه مبني
على ما ذهب إليه
المتأخرون من الأشاعرة

المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكر بل أحكام الملأ الحق المبين فكانه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيظلمون على معانٍ ودقائق ويستخرجون أحكاماً وحقائق هي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيهاً على عظم أمره وخامة قدره إذا السنة

وفصل خطابه) أي
خطاب الفاصل بين
الحق والباطل (صلى
الله عليه وعلى آله
وأصحابه

الزوج ويستويان فيه أيضاً على الأصح (قوله وهي ليست نتائج أفكار المتفكر بل الخ) لأن نتائج أفكارهم ملزومة للتفاهير وجواز الخطأ فيها بل وقوعه في الغاب والممانى الأولية للنصوص أعنى مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وضما وهي التي أظهرت بالنصوص اظهاراً تاماً تشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة للظهور وامتناع الخطأ وقد أشار إلى الأول بوصف الملأ بالمبين أي المظهر وإلى الثاني بوصفه بالحق أي الثابت هو الجميع ماله وعنه فهما متقاربان قطعاً (قوله فيظلمون على معانٍ) الظاهر أن المراد بالمعاني الخلال الجزئية كما هو وقد يقال أراد المصنف بقوله والنصوص منصة عرائس أفكار المتفكرين أنهم يستخرجون منها بقوة قرائعهم الوفاة معاني دقيقة لا يتبادر إليها أذهان العامة سواء كانت علماً لهم أو غيره كما فهم ابن عباس رضي الله عنه من قوله تعالى إذا جاء نصر الله والفتح الخ قرب أجل الرسول عليه السلام واستحسنه عمر رضي الله عنه ولم يفهم من حاضري مجلسه سواء وهذا لا ينافي كونها أحكام الملأ الحق المبين لأنهم ليسوا عوالم بل مستنبطين فقط فلا خلل في هذا الكلام ولا حاجة إلى تخصيصه بعلم الحكم (قوله ويستخرجون أحكاماً) قيل ينبغى أن يريد بالأحكام الأحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والإشارة لا المستنبطة بطريق القياس والاختلال ترتيب ذكر الأركان الأربعة على الوجه الذي ادعى رعايته وقد يقال مراده بذلك الأركان على الترتيب ماني قوله وكشف عن جمال مجملات كتابه إلى قوله وبعد فإن وأما ذكر القياس ههنا فإتباعاً وقع سابقاً على ذكر أركان الأحكام على الترتيب الاستطرادي وذكر الاستطرادي لا ينافي هذا الترتيب (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج أي النتائج الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة إلى تلك الفصول الأعلام من المجتهدين فكأن نتائج أفكارهم أمر واقعي وكونها ظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة إليهم ادعائهم أولان ثلاث الأمور لما أدى إليها من المجتهدين ولو عجا فظة فوقع من الوهم والريبة وجب عليهم العمل بها بل صار قطعياً بما لا حيلة في قياس كما سيأتي فكأنها كالعروس على المنصة في الظهور ولهذا التأويل ذكر لفظه كأنه فليست مل (قوله على أن المصدر بمعنى الفاعل أو المفعول) واقتصر المصنف على الأول لأنه أنسب بالمرام الذي هو وصف خطاب النبي

والمعتزلة من اثبات أمور
تكون واسطة بين صفات
الله تعالى من العلم
والقدرة والكلام
والإرادة والخطاب
والتكوين وبين المعلوم
والمقدور الخ هي مسبباً
لصدور آثار تلك الصفات
في مظاهرها ويسهونها
التعلق وهو مخالف من
القول وإنما نظره من
غير تخصيص معنى له ومن
إبه لا تأتير في العمل
الخاصة شرعية كانت
أو عقلية وإنما هو ظاهر
مذهب الأشعرى
وتثبت به المتأخرون من
أتباعه ولا يقول به
الفقهاء من الحنفية
وغيرهم من أرباب
التحقيق وهذا لا ينافي
استقلال الواجب في
الإيجاد والخلق وكونهما
من خواصه تعالى (قوله
بان هذا سبب ذلك الخ)
ولعله ترك ذكر المانع
ككشف العورة المانعة
للصلاة لدخوله في الشرط

لا يقال فإذا أريد الإجمال المستنبطة والأحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الأركان الأربعة على الوجه الذي ادعى رعايته فيجب أن يريد الأحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والإشارة لا نافعول أريد بالذكري الاستقلال بشهده التام في العبارة فلا ينافيه الذكر الاستطرادي فلا اختلال ولا اشكال (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج أي خطابه الفاصل بين الحق والباطل الخ) أقول كل من الوجهين مناسب يكشف القناع عن جمال مجملات الكتاب أما الأول فلأن كشف الحديث عنه باعتبار فاصليته وأما الثاني فلأن الحديث ذالم يكن بحيث لا يلتبس على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال المجملات لما يأتي في موضعه أن البيان إذا لم يكن شافياً قد ينقلب الإجمال إلى الاشكال إلا أن المصنف اقتصر على الأول لأن استلزامه للثاني أظهر من استلزام الثاني له قال (وهذا من عطف الخاص على العام الخ) أقول يعني أن بيان الجميل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلاة والخطب بالفعال ونحو ذلك إلا أن ما بالقول أقوى لوجوه ثلاثة الأول أنه

صريحان

ما رُفِعَ اعْتِصَامُ الدِّينِ
بِاجْتِمَاعِ الْمُجْتَهِدِينَ وَوَضَعَ
مَعَالِمَ الْعِلْمِ عَلَى مَسَالِكِ
الْمُعْتَمَرِينَ (أراد عَمَّالِ الْعِلْمِ
الْعَمَلِ الَّتِي يَعْلَمُ الْقَائِسُ
بِهَا الْحُكْمَ فِي الْمُفْتَسِّ وَأَرَادَ
بِالْمُعْتَمَرِينَ بِكَسْرِ الْبَاءِ
الْقَائِسِينَ وَصَالِ الْكُفْمِ هِيَ
مَوَاقِعُ سُلُوكِهِمْ بِأَقْدَامِ
الْفِكْرِ مِنْ مَوَارِدِ النُّصُوصِ
إِلَى الْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ فِي
الْفُرُوعِ فَبَدَأَ سُلُوكَهُمْ
هُوَ لِقَاطِ النَّصِّ فَيَعْبُرُونَ
مِنْهُ إِلَى مَعَانِيهِ الْاَلْغَوِيَّةِ
الظَّاهِرَةِ ثُمَّ مِنْهَا إِلَى مَعَانِيهَا
الشَّرْعِيَّةِ الْبَاطِنَةِ فَيَجِدُونَ
فِيهَا أَعْلَامَاتٍ وَأَمَارَاتٍ
وَضَعَهَا الشَّارِعَ لِيَهْتَدُوا
بِهَا إِلَى مَقَاصِدِهِمْ وَمَقَالٍ
بُنِيَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ
قَصَرَ الْأَحْكَامُ ذِكْرَ الْأَرْكَانِ
الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ الْكِتَابُ
وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ
عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي بُنِيَ
الشَّارِعَ قَصَرَ الْأَحْكَامُ
عَلَيْهَا (وَيُعَدُّهَا الْبَيْدُ
الْمُتَوَسِّلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَقْوَى
الذَّرِيَّةِ عَيْنِ سِدِّيقِ اللَّهِ
مُبِيعِ عُدْوَانِ تَاجِ الشَّرِيعَةِ
جَدِّ سَعْدِهِ وَسَعْدِ جَدِّهِ
يَقُولُ لِمَا رَأَيْتَ خُورَ الْعُلَمَاءِ
يَكْبُرُونَ فِي كُلِّ عَهْدٍ وَزَمَانٍ
عَلَى مَبَاحِثِ أَصُولِ الْفِقْهِ)
أَيُّ مَقْبَلِينَ عَلَيْهَا مِنْ أَكْبَرِ
عَمَلِي وَجْهَهُ سَقَطَ عَلَيْهِ
فَإِنْ مِنْ أَقْبَلِ عَلَى الشَّيْءِ
غَايَةَ الْاِقْبَالِ فَكَانَ أَكْبَرِ
عَلَيْهِ (لِلشَّيْخِ الْاِمَامِ مَقْتَدِي
الْاَلْمَةِ الْعِظَامِ خَيْرِ الْاِسْلَامِ
عَمَلِي الْبَزْدَوِيِّ بِوَأَهْلِ اللَّهِ
تَعَالَى دَارِ الْاِسْلَامِ وَهُوَ
كِتَابُ جَلِيلِ الشَّانِ بَاهِرِ

ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المعنى عليه أكثر الأحكام المتفق على حجته بين
الانام (قوله ما رفع) أي ما دام رايات من اسم الدين من فوعة عالية بأجماع المجتهدين اليا الذين وسعهم في
اعلاء كلمة الله واحياء من اسم الدين فان الحكم المجمع عليه من فروع لا يوضع ومنصوب لا يخفض (قوله
جليل الشأن) أي عظيم الامر باهر البرهان أي طالب الحق فانهما كوز أي مدفون من ركزت الرمح
غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبهها بعبارة الصعبة الجزلة
لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفقتين أو الحاجب
يعدي بالي فأصل الكلام من موزالي غوامض حذف الجار وأوصل النحل فصار غوامض مسند اليه
والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالفضيب اذا ضرب فأنز فيها يعني قد أو ما الى النكت
الحقبة اللطيفة في أثناء اشارته الدقيقة

عليه السلام بكونه كاشفاً ومبيناً لمجملات الكتاب هذا وقد كررنا لطائفي في حواشي المطول أن الغناء
الفصل على المعنى المصدرى ووصف الخطاب به على طريق المبالغة كما في رجل عدل أنسب ما عليه أئمة
المعاني على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في قوله *فأعماهي إقبال وادبار* وفيه بحث لان الفصل اذا بقى
على معناه الحقيقي كان مضافاً الى معموله الذي هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازاً عقلياً وما ذكره
الشيخ في نسبة المصدر الى ما تقدمه مما هو له لا فيما أضيف اليه والفرق ظاهر على النصف كما أوضحته في
حواشي المطول (قوله وهذا من عطف الخاص على العام) قيل يجوز أن يكون العطف على ظاهره
بان يرجع ضمير خطابه الى الله تعالى فان مجمل الكتاب قد بين بالكتاب أيضاً وقد يرجح بان فيه احتراز عن
انتشار الضمائر في كلام واحد مع الالتباس وبيان لصنفي المبين واخلاء الكلام عن التكرار وحينئذ
تأخير الصلاة عن قوله وفصل خطابه لرأيه تناسب قرائن الكلام والاحتراز عن الفصل بين المعطوفين
بالكلام انطوي (قوله من فروع لا يوضع ومنصوب لا يخفض) سيد كر في مباحث الاجماع جواد
نسخ الاجماع وان كان قطيعاً عند خراف الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور أيضاً اذا لم يكن قطعياً فان حمل
الاجماع ههنا على القطعي فبني على مذهب الجمهور وان حمل على المطلق فكانه مبني على ندرته نسخ
الاجماع وان كان جائزاً في الجملة (قول المصنف بأقوى الذريعة) المراد به علم الاحكام والشرائع كما قال
جده في ديباجة الوفاية وشكر من خص علم الاحكام والشرائع بانه احدى الوسائل والذرائع أعنى
ما يستجيب به المراد (قوله من ركزت الرمح) هذا تفسير يدل على أن الر كز غرز الشيء في الارض بحيث
لا يكون معطى ومستور بالتراب فقيه اشعار بان صعوبة فهم المعاني من أصول خراف الاسلام ليس من جهة
بعدا عن اللفاظ لها تترأى من بينها بل بجزالة تلك الالفاظ واطافة تلك المعاني (قوله فاصل الكلام
من موزالي غوامض) لم يجعل التقدير من موزاليها على أن يكون خيراً مقدماً على غوامض لان فيما ذكره قوله
التقدير ورأيه المناسبة مع السوابق في الافراد والتجوز على خلاف الاصل وهو تقديم الخبر بلا نكتة يعتد
بها أو لان الواجب حينئذ موزة بالتأنيث فان قلت من موز حينئذ مسند الى الجار والمجرور كما في هند
مجرورها فلا يجب التأنيث قلت ذا اعتبار انظر مسند اليه لم يجر حذفه كعدم جواز حذف الفاعل الا
بان يحذف الجار ويوصل الفعل وهذا الايضاح اعتبار الاصل من موزاليها وحينئذ يجب التأنيث (قوله

موضوع لبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثاني أن أكثر الأحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا أظهر
انثالث أنه متفق على الجحيم بخلاف الفعل فانه ليس بواجب عندنا كما سنبين في موضعه ان شاء الله وأيضا
اختلف في جواز كونه بياناً للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل
قسم ثالث من السنة فلم يتعرض له قلنا لندرته ولو كان بيانته أهدى من بيانته الفعل قال

والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه. واللمح النظر الى الشيء بمؤخر العين. واللعاط بالفتح مؤخر العين والتمعن بالفتح التهديب تقول نفخت الجلاخ وشدبته اذ قطعت ما تفرق من اعضائه ولم يكن في ليه. وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخالو عن تعريض ما بان في اصول غير الاسلام زوايا يجب خلافها وشكائت يجب نظمها ومعالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التفسيرات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم ينفقت اليه المشايخ (قوله مؤخر ذافيه) أي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذلك الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع معاده من الطرق) ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمنزله من اعجزته

والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه) مبني على ما قال الجوهري النظر تأمل الشيء بالعين والانصب بمقام المبالغة أن يجعل بمعنى التفكير والاعتبار بان يجعل من النظر المعدى في وأما باعتبار الامعان فيه فبعد تسليم كونه وصفًا عامًا على نفس النظر يجعل نظرهم في مقام المبالغة على الكمال (قوله بمؤخر العين) هو على وزن مؤمن ما يلي الصدغ كما أن المقدم بوزنه ما يلي الانف (قوله والكلام لا يخالو عن تعريض ما الخ) قيل عليه المفهوم من هذا الكلام أن فيه تعريضًا به من التصريح والحال أنه كالتصريح بما ذكره والالكان المصنف يريد التحصيل الحاصل المحال وأجيب بأنه لا تعريض كما تعريض وجود الزوائد والشكائت والمغالق على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحدق والنظم والحل واردة التفتيح وما عطف عليه انما يستلزم وجود أصل الزوائد وما عطف عليها لا وجوب ازالتها لان هذه المعايير كثيرا ما تكون في مرتبة لا يلتفت اليها عند حصول المقصود (قوله وفي التفسيرات عدم تداخل الاقسام) قيل عليه ان أراد عدم تداخلها ولو بالاعتبار فليس في اصول غير الاسلام تداخل بهذا المعنى وان أراد عدم التداخل بالذات فكثيرا من اقسام تقسيمات المصنف متداخلة (قوله أي في ذلك المنقح الخ) قيل كان ينبغي أن يقع هذا التفسير في ضمير تأسيده وتقسيمه فان المؤسس والمقسم على قواعد المعقول كتابه لا اصول غير الاسلام (قوله ان يؤدي المعنى) قد يقرأ أن يؤدي على صيغة المعلوم حتى يكون صفة للكلام كالايجاز ولا احتياج الى ذلك لان المعنى على حذف الباء أي بان يؤدي كما يدل عليه قوله بل المراد ان اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق (قوله لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة) حتى

(ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة) أقول فيه بحث وهو أن المفهوم من هذا التعليل أن الاعجاز ان لم يكن بالبلاغة جاؤ ان تكون التأدية نظير بقا الاعجاز ولا يلزم منه كونه تفسير الهوليس بمستقيم لان غاية ما لم من ذلك كون التأدية نظير بقا الاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم أن لا يصح لان طريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير يجب أن يحمل على المتفسر فالاولى أن يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان تضاد المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضى تضاد ما أخذها كالناطق والضحك الا أن يكون أحدهما بمنزلة الجنس للآخر كالمتحرك والمأشئ فانه يصح حينئذ حمل الاعم على الاخص نحو المشي حركة وههنا لا تضاد المشتقات تضاد عن تضاد ما أخذها لان التأدية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع التضاد مطلقا وغاية ما يمكن أن يقال مراده المبالغة في نفي صحته تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لشيء مساو بالحق التحقيق مما يناهض الضد في يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتبصير وههنا ليس كذلك فان التأدية لم تكن كوزة مع بيانها للاعجاز فخير

البرهان هو كوز كنوز معانيه في حضور عباراته ومن موزعوا مض تكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعين على طواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحلاظة) أي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر اليه قهسدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وخالوت) أي طلبت (تبيين مراده وتفهيجه) وعلى قواعد المعقول تأسيده وتقسيمه موزدا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المنطق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات فامضة منيعة تحلوا الكتب عنها سالتكا فيه مستهلك الضابط والايجاز متشبهه باهداب التصرف متمسكا بصروة الاعجاز) اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع معاده من الطرق ولا

جاءته طرزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فيقبل انه
بلاغته وقيل باخباره عن المعجزات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن
المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
القضاحة على ما هو الرأي الصحيح فباختياره يشترط في اعجاز الكلام كونه بلغ من جميع ما عداه يكون

لوزم ذلك طراز تفسيره بما سماحه كافي تعريف علم المعاني بتبنيح خواص ترا كيب الكلام فقيه مبالغة
في نقيحة تفسيره بها ولو بطريق التامح بان يراد به كون الكلام بحيث يؤدي معناه بطريق هو ابلغ من
جميع ما عداه وتطير هذا بعينه ما ذكره الشريف في أول البيان من حواشي المطول حيث قال انهم وان
عرفوا الله لا لتمامهم لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو وصفه للفظ
أعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة
له فلا بد وان يقصد اعجاز كرفي تعريفها معنى هي صفة فاندفع ما يقال المفهوم من تعليله ان الاعجاز لوزم
ان يكون بالبلاغة جاز ان تكون التادية المذكورة تفسيره مع انه لا يستقيم لان غاية ما لزم من ذلك جواز
ان تكون تلك التادية طرزا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بما كيف وطريق الشيء لا يحمل عليه
والتفسير يجب ان يحمل على المفسر نعم لو قال في التعليل لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه لكان أظهر
(قوله وقيل باخباره عن المعجزات الخ) وريابه يلزم ان لا تكون السورة الغير المشتملة على ذلك معجزة
الهمم الان يراد بالمعجزات البواطن وفيه ما فيه (قوله وقيل بصرف الله الخ) وفيه ان الانسب حينئذ ترك
الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز (قوله بل المراد ان
اعجاز الخ) لكن ذكر هذا بصورة الحمل على الاعجاز مبالغة في حصر السببية بالنظر الى الظاهر (قوله
فباختياره يشترط الخ) يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه ابلغ من جميع ما عداه لانه
يشترط ذلك في الاعجاز مطلقا حتى يلزم منافاته لما ذكر سابقا من جواز عدم ككون الاعجاز بالبلاغة
فقبل ان اراد يكون الاعجاز واحدا لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهوم صادق على افراده وهو كون
الكلام ابلغ من جميع ما عداه فالسحر أيضا واحد باعتبار مثل هذا المفهوم وهو دقة الكلام واطف
مأخذه وان اراد انه لا يقع على طرق متعددة ومرايب مختلفة كما يدل عليه قوله وفي السحر وهو يقع على
طرق متعددة الخ فهو ممنوع وأجيب بان المراد هو الاول ولكنه مضبوط بمنزلة حقيقة توعبه خريثاته
شماثة بخلاف مهر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول خريثاته منجذبة الماهية مثل اللطف الحاصل من
القضاحة والاطف الحاصل من البلاغة والحاصل من كل من الحشيتات حتى انه يجوز ان يجمع فردان من
السحر بخلاف الاعجاز وبالجملة كون الاعجاز اقرب الى الوعدة من السحر مما لا ينبغي ان يشك فيه
فاسب افراد الاول وجمع الثاني وقد يقال في وجه افراد هذا وجمع ذلك ان الكلام من قبيل

مساوية له في التحقيق فلو تفسيره بما بطريق التامح كافي التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكر من ان
مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة وغيره فاما ما يكون ذلك في معناه اللغوي واما ما قصد المصنف
من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الرأي الصحيح لا ناقول
ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح في ادعي ذلك فعليه البيان ولو سلم فصوله بالبلاغة
اذا كان مبنيا على الرأي الصحيح لا يكون متفعا عليه فظاهر ان الاعجاز متفق عليه واعمال الاختلاف
في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب والمسبب جديا ومنشؤه الغفلة عن قول الشارح ولهذا
اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا لا يقال له لا يجوز ان يكون معنى الاتفاق على
كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ معجز عليه وهو غير الاشتراك لا بايقول الاشتراك اللفظي بخلاف

يكون هذا الاو اجدا واما
السحر في الكلام فهيو
دون الاعجاز وطرقه فوق
الواحد فاورد فيه لفظ
الجمع (ومعنيته تنقيح
الاصول والله تعالى مسؤول
ان يمتنع به مؤلفه وكاتبه
وقارئه وطالبه ويحمله
خالص الوجهة الكريم انه
هو البر الرحيم

فان ما يكون وجوده مانعا
فقدمه شرط له
والتفصيل ان الحكم
الوضعي عند الحنيفة
سنة اقسام الركبية
والعلية والسببية
والشرطية والماتعية
واللامنة وعند الشافعية
ثلاثة بالسببية والشرطية
والماتعية والفسوق بين
العلية والسبب بعد ثبوت
ما توقف فيهما هو ظهور
المناسبة بين الموقوف
والموقوف عليه الباعث
لشرعية الموقوف
كالقتل للقصاص في العلة
وبدونه مع القضاء في

واحد الا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته واطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة
 ومرايب مختلفة فلماذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعزوة الاعجاز بلفظ المفرد وهـ بـ الثوب ما على
 اطرافه وعزوة الكوز كميته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق
 من الحز وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مباغتته في
 تليف الكلام وتأدية المعاني بالعبارة اللادقة الفاتحة حتى كأنه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا
 بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموحودة غير كاف في
 الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة

الاستعارة بالكناية والتخييل فقد شبه الاعجاز باناء نفيس فيه شئ مطاوب وأثبت له ما هو من خواص
 المشبه به عادة وهي العروة الواحدة وشبه السحر بثوب لطيف مرغوب وأثبت له ما هو من خواصه عادة
 وهو الاهداب وهذا الفرق أظهر فليفهم (قوله بخلاف سحر الكلام) قيل الكلام اذا وصل في
 اللطافة والبلاغة الى مادون مرتبة الاعجاز حتى صار غير يسار بما يدخل في حد الخوارق فاطلق عليه
 السحر لكونه مثله في تهيؤ القلوب وتحويلها وخرق العادة والظاهر ان المصنف أراد بقوله فهو دون
 الاعجاز هذا المعنى فراه تفسير سحر الكلام بأنه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب رفته واطف
 مأخذه الا ان الاعجاز اوثق منه والالم يقع في محله اذ ليس هذا الموضوع موضع بيان (قوله وهي اقوى من
 الهدب) ولهذا اختار فيه التمسك الذي هو الاخذ بالقوة لكونه اقوى من التثبت الذي هو التعلق (قوله
 وههنا بحثان) الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا (قوله غير كاف في
 الاعجاز) لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما يمارضه ويمكن أن يقال هذا الاحتمال انما يتصور اذا لم
 تكن الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب الكلامية أن معجزة كل نبي بما يتناهي فيه
 قومه بحيث لا يتصور المراد عليه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام
 والبلاغة في زمن سيدنا محمد عليه السلام على أن من جملة الطرق المحققة طريق تأدية المعنى القرائي ولا
 شك أن البلاغية منه تكفي في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك والالزم أن لا يكون جميع سور القرآن معجزا ما أنه
 غير كاف فلا ولو خص الطرق بالطرق البشرية لم يستقم ابطال الشق الثاني بان انه سبحانه قادر على الايمان
 بمثل القرآن ويمكن أن يدفع هذا بان الكلام في اعجاز كلام الله تعالى أعنى المتقول بين دقتي المصاحف
 تواتر فالمراد بالطرق المحققة ما عدا طريق تأدية معنى القرآن كما يدل عليه صريح قوله ابلغ من جميع ما عداه
 ولا شك أن البلاغية منه لا تكفي في الاعجاز فليتم ما مل (قوله بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بمثله)
 المراد بالعجز المذكور عجز البشر في كل زمان ماض أو حال أو آت وطريق العلم بهذا هو الذوق السليم فلا

انظاها فلا يصار اليه الالليل وليس فليس قال (وههنا بحثان) أقول مورد البحث الاول قول المصنف
 هو ابلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد بجميع الطرق المحققة الموجودة فقط أو المحققة
 والمقدرة جميعا لا يسيل الى الاول لان كون طريق تأدية المعنى أعنى اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في
 الاعجاز اذ لابد فيه من العجز عن المعارضة والاثبات بمثله وهو لا يصلح بمجرد كونه ابلغ منها فقط لا احتمال
 ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه والاولى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان الله
 قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله لا يكون الا واحدا وتوضيحه أن هذا غير مستقيم بل مراد
 الاعجاز اضافة فوق الواحد فان الطرف الاعنى من البلاغة وما يقرب كل من جملة الاعجاز على ما صرح به
 انه المسمى وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد

الجملة كالنصاب للزكوة
 في السبب (قوله والبعض
 الخ) قيل لانه لاحاجة
 اليه لانا لانسلم أن خطاب
 الوضع حكم فانا لانسميه
 حكما وان اصطلح غيرنا
 عليه فلا مشاحة معه
 وعليه اصلاح تعريفه
 ولو سلم فمرادنا من
 الاقتضاء والتخيير أعم
 من الصريح والضمني
 وخطاب الوضع من قيل
 الضمني اذ معنى سببية
 الدولك وجوب الصلاة
 عنده ومعنى شرطية
 الطهارة وجوبها في
 الصلاة أو حرمة الصلاة
 بدونها ومعنى مائية
 التجاسة حرمة الصلاة
 معها أو وجوب ازالتها
 حالة الصلاة وكذا في جميع
 الاسباب والشروط
 والموانع وقال بعض
 المحققين الاوجه دخول
 الخطاب الوضحي في
 الجنس وهن الخطاب
 المتعلق بافعال العباد وذا
 أريد تعريف الاعم يزد
 وضعا ولا يلقفت الى ما قبل
 من أنه لا يزد لان معنى
 السببية وجوب الاثبات
 عند السبب فيه عدم

حتى

حتى لا يمكن الايمان بتمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الايمان بمثل القرآن مع كونه معجزا فاعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الايمان بتمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية اليجاز وحينئذ يتعد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى يحققه ومقدرا حتى لا يمكن الايمان بتمثله للغير وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والايمان بتمثله بخلاف سائر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله اصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين

ترد القضايا السبع المتعلقة المعجزات المعجز عنها قبل زمن النبي عليه السلام (قوله حتى لا يمكن الايمان بتمثله غير مشروط) الاولى ان يقول بدل قوله غير مشروط غير محقق لان قوله ان يؤدي المعنى بطريق ليس تعريف الاعجاز الكلام على ما ذهب اليه الشارح بل بيان ان اعجاز القرآن واقع بهذا الطريق وحينئذ نفي الشرطية لا يقدح في المقصود الا يرى ان من قال هذا الامر واقع بالوجه القلاني لا يرد عليه ان بعض ما اعتبرت في ذلك الواقع غير مشروط في هذا الامر والشرطية التي اعتبرت سابقا لواقع المناقاة ليس في كلام المصنف ما يدل عليها اليكون الوارد عليها اعتراضا على المصنف وانما تكلفت توجيهها الكلام الشارح بقدر الامكان فليتامل (قوله ان الطرف الاعلى من البلاغة) ان جعل من بيانية او تبعية يكون الطرف الاعلى وكذا ما يقرب منه مرتبة من البلاغة ويصدق عليها انها معجزة وان كان الشائع اطلاق المعجز على نفس الكلام وان آيت فاجعل من تمليلية أي الطرف الاعلى من جهة البلاغة ولا حذف عليها (قوله وعن الثاني ان الاعجاز) ظاهر تقريره فييد توحيد نفس الاعجاز والكلام مسوق لبيان توحيد طريقه وذلك ان تصير الى حذف المضاف أي ان طريق الاعجاز ثم الضمير في قوله باعتبار انه حذر ارجع الى المعجز المفهوم من الاعجاز وتوحيد المعجز بالاعتبار المذكور يستلزم توحيد طريق الاعجاز باعتبار ان كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه (قوله فانه ليس له حد يضبطه) واما لطف المأخذ وقتها فقد عرفت انه مفهوم واسع الشمول وليس امر معين كما امتناع المعارضة (قوله الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين) ان قلت هذا يخالف لقول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب على

(٣) (قوله كونه ابلغ من جميع ما عداه غير مشروط فيه) قلنا لان الله تعالى قادر على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تعالى فان الاعجاز ليس الا في كلامه تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال في الشق الاول معترضا ان كونه ابلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعاني التي ذكر في القرآن في مواضع عبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه السلام وغيرها يجوز ان يكون بعض تلك العبارات ابلغ واعلى طبقة من البعض الاخر ولا يخرج البعض الاخر بذلك عن كونه معجزا فظهر ان كونه ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثاني ان المراد بوحدة الاعجاز الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا يناقيا التعدد والصفات في جهتها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بخلاف سائر الكلام حيث لا حده يضبطه ولا وحدة تحده

(مباحث المقدمة)

قال (الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين) أقول فان قيل هذا يخالف قول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب

أصول الفقه) أي هذا
أصول الفقه أو أصول
الفقه ما هي فتعرفها أولا
باعتبار الاضافة وثانيا
باعتبار أنه لقب لعلم
مختص

الوضع على هذا الاقتضاء
لانه عند تحقق الدولك
لا عند وضعه سببا
فاخرجه من الجنس
اصطلاحا وان لم يقبل
المشاحة يقبل قصور
لحاظ وضعه فانه لا ينبغي
اختيار المراد صوح على
الراجح (قوله لكن الحق
الخ) قيل عليه لا توجيه
لهذا الكلام أصلا لان
الحصم يمنع كون الخطاب
الوضعي حكما كونه خارجا
عن التعريف ويجعل
الخطاب التكميلي أعم
منه شامله فاي ضروره
في تغاير مفهوميه ما بل
كيف يتعدا العام والخاص
وأنت خبير بان كلام
المصنف في هذا المقام
مع من ذهب الى أنه حكم
وأنه مبين للتكميلي على
ما هو الحق كما عرفت به
قال السيد الشريف أن
المصنف نقل عن بعضهم
أنه لم يرد فيه قيد الوضع
بناء على أن الاحكام
الوضعية ذاتها في

لان المذكور فيه امان من مقاصد الفين اولا الثاني المقدمة والاو امان يكون البحث فيه عن الادلة
وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرها والقسم الاول
مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيّل بباني الترجيح والاجتهاد والثاني
على ثلاثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة ميسوفة ليعرف
العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة

قسمين فكانه اراد بالكتاب هناك ماسوي المقدمة قلت المراد هناك وضع مقاصد الكتاب ولا حاجة
الى التزام اطلاق الكتاب على بضمه (قوله لان المذكور فيه امان مقاصد الخ) المشهور ان الكتاب
عبارة عن الالفاظ والعبارة وقد يطلق على دراهمها من حيث هي ودراهمها على مدلولاتها من حيث انها
كذلك فان جعل الكتاب ههنا عبارة عن المعاني فالامر ظاهر وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارة
فان كان المذكور فيه عبارة عن المعاني فكونه من مقاصد الفين على حقيقته وقوله الثاني المقدمة فيه
تجاوزا وحذف اي لفظ الثاني المقدمة وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس وقيل على هذا قوله
والاول امان يكون البحث فيه الخ ثم ان المقصود بيان وجه حصر المصنف كتابه في الاجزاء الثلاثة
وهو الحصر الجعلي لا العقلي ولا الاستقرائي لا بيان انحصار الكتاب في اجزائها الا انه ثابت معلوم وان كان
الفن باحثا عن غير الادلة والاحكام اوعن احدهما فقط وكذا انحصار اجزائه من القسمين فلا يناسب
قوله اذ لا يبحث الخ ثم انه قد يذكري كتب الفين المبادئ الموقوفة عليها الذات المسائل والخاتمة التي
يحتاج اليها في تكميل مقاصد العلم فكان الانسب ان يتعرض لعدم جعل كل منهما مقاصد ارسه (قوله
وهو مذيّل بباني الترجيح والاجتهاد) اي القياس مذيّل بمذنبين البابين فهما من تنبؤ الارقان ونقوابها
فكانهما داخلان فيها فلا يراد ان تقصا على كون القسم الاول مبنيا على اربعة اركان (قوله ميسوفة
لتعريف العلم) وتعرف نفسه بالوجه المذكور في الكتاب يتضمن الاشارة الى الغاية اذ يعلم منه ان المقصود
التوصل الى الفقه (قوله ان يعرفها بتلك الجهة الخ) اذ لو لم يتصورها لوجه تماثلها لطلبها وان توجه الى
تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه او تعسر وعلى كل من التقديرين لا يامن فوات المقصود
والاشتغال بغيره اما على الاول فلانه لا يتفرع عن شرط الطلب اعنى تصور المطوب اليه واما على

على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه من المقدمة فالمراد بالكتاب ماسواها ويحذف ذلك فيضع بافادون
الواو قال (وهو مذيّل بباني الترجيح والاجتهاد) اقول هذا جواب سؤال تقديره ان القسم الاول
كيف يكون مبنيا على اربعة اركان وفيه بابان سوى الارقان باب الترجيح وباب الاجتهاد وتقدير
الجواب ان ذنب البابين من تنبؤ الارقان ونقوابها فكانهما داخلان فيها قال (لان من حق الطالب
للكثرة المضبوطة الخ) اقول اعلم ان الطلب لكونه فعلا لا يتأني الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب
موقوفة على امتيازها عما عداها فاذا كان متكثر الكثرة جهة واحدة كما في ما نحن فيه فحقه اي اللذني بحال
الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والافوته بما يعنيه ورضيع رفته فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره لوجه
استحالة طلبه وان تصوره بما يعنيه وغيره لم يتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره وقصد تحصيله في ضمن
جرتي لا يعنيه لم يتميز المطلوب عنده ولم يامن ان يؤديه الطالب الى غيره فيفوت بما يعنيه ويستغل بغيره وان
توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتناه ويتعسر ان تناهت عما هو المطوب فان
اسماء العلوم اعماضت بازا قواعد مدونة وان جازا زديا فروعها بهد اندوين وعلى التقديرين يلزم
الفوات والضياع اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه حينئذ تصرف كثيرا من اوقاته الى ذلك فربما
لا يبقى ما فيها بتصوير المطوب فيلزم ما ذكره وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق في كبرها في الحواشي قال

لئامن

التعريف لان الاقتضاء
أهم من الصريح
والضمني ثم رد على هذه
الطائفة بان الحكم الوضعي
كسببية الزنا لو حوسب
الحمد مثلا مفهوم والحكم
التكليفي كوجوب الحمد
مفهوم آخر وان لم
أحدهما الاخر في بعض
الصورتان في ايجاب
الحمد على الزاني حكيم
مختلفين في الحقيقة
والخطاب الذي تعلق
بالحمد يصدق عليه انه
خطاب متعلق بفعل
المكلف بالاقتضاء
بخلاف الخطاب الذي
تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء
فيه أصلا نظر الى ما يتعلق
به نعم وقد قارنه خطاب فيه
اقتضاء وبذلك لا يندرج
في الحد كالاختصاص ولا يد
لهم من زيادة قيد لانهم
اعترفوا بكونه حكما
وزعموا اندراجه في الحد
بدونه وقد ابطال المصنف
زعمهم فهذا كلام موجه
لا يجه عليه شيء مما
ذكره (قوله تعلق شيء الخ)
قيل فيه تسامح لان
الحكم الوضعي الخطاب
يتعلق شيء بشيء بكونه
سببها او شرطها واما
وليس بشيء لان الحكم في

ليأمن قووات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثره مضبوطة بشعر نفسه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف يتميز لعلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكرة أصول الفقه

الثاني فلان باقى الوقت ربما لا يسع تحصيل المطلوب أو يمل فيستعاضد عنه وان تصورهما معا لهما
 وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئى للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة
 الوحدة لم يتميز عنده تعلم المطلوب ولم يأمن أن يؤدبه الطلب الى غيره فبقوت ما يعنيه يضيع العلم
 فيما لا يعنيه فقول الشارح لبا من قووات المقصود والاشتغال بغيره اشارة الى رد الاحتمالين الاخيرين
 والظهور بطلان الاول لم يتعرض له لكن فيه مناقشة وهي انه لا معنى هنا لقووات المقصود والاشتغال بغيره
 لان المقدر وض انه لم يتصور شيئا بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بمطلوب ولم يضر شيئا بمطلوب باقم
 يصنف شئ بمعايرة المطلوب الاول اللهم الا أن يقال مراده ما يصير مطلوبا حقيقة في المال واعلم أن المشهور
 أن الطلب فعل اختياري لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازها عما عداها
 وبه صرح الشريفي في حواشئ شرح المختصر وهذا مستلزم مثل ان الماشئ يجب ان يتصور عند كل
 خطوة موضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجليه ويطم الى
 غير ذلك واللازم محل بحث ولا كلام في الجواز وانما التردد في الوقوع ثم ان المطلوب اذا كان كثرها لجهة
 وحدة وعند معرفتها بتلك الجهة وطلبها لاشلان المطلوب كل واحد منها الاتك الجهة مع انه لم يتصور كل
 واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداها بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل فقولهم الطلب
 لا يتأتى الا بامتيار المطلوب عما عداها على الاطلاق محل بحث (قوله وكل علم فهو كثره الخ) ان شغل على
 مذهب الاخفش وهو جواز زيادة القارة في الظهور قطا هو وان اريد تطبيقه على مذهب الجمهور محل بحث على
 حذف الصفة بقرينه المقام أى كل علم يفرد بالتدوين فيكون المبتدأ انكراهي موضوعه بفعل فيجوز دخول
 الفاء خبره وحذف الصفة بالقرينة شائع منه قوله تعالى ياخذ كل سقينة اى صاحبة ثم ان الشارح ساق
 الكلام على ان التعريف بتحقيق الموضوع من المقدمه واعتراض عليه بان جهة وحدة العلم غير منحصرة
 في التعريف وتحقيق الموضوع اذ جاز ان يكون الغاية وهو جمع الاعتراض الثانية ولا يلزم من كون
 حق طالب الكثرة مقرقتها بجهة الوحدة كون حق طالب العلم معرفته بها بل مقرقتها بجهة وحدة مطلقا
 ولو كانت غيرهما وأجيب بان مراده ان التعريف والموضوع من آحاد جهة الوحدة ومن حق طالب
 العرفان ثم ما لغاية النظرية فكانا من جملة ما يكون حق الطالب تلك الفأيدة فيكونان من مقدمات
 الشرح على بصيرة (قوله به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم) أراد بامتيار العلم في نفسه امتيازها مع قطع
 النظر عن الطالب وعلمه بقرينه جعل هذا مقابلا لامتيار عند الطالب وليس مراده بقوله وموضوعه
 الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز عند الطالب بل مراده انه يمتاز في نفسه أيضا
 بخلاف التعريف فتقدم به في قوله به يتميز عند الطالب ليس للعصر وانما اقتصر على ذلك والامتيار
 بالتعريف والموضوع ولم يذكر الامتيار بالغاية لان الامتيار بينهما أقوى أما بالتعريف قطا هو وأما
 بالموضوع فلانه سبب للامتياز في نفسه وعند الطالب (قوله فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف) ان قلت المذكور فيما
 سبق كون العلم كثره مضبوطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التعريف ذكر تشوق نفس
 السامع الى التعريف فدون الموضوع قلت لان أقوى طرق الامتيار هو بالتعريف ولان الامتيار بينهما
 هو بتصور المعرف والامتيار بالموضوع فما هو بالتصديق بانه موضوع والتصديق على التصديق
 فالشوق اليه أقرب

عرف الفقهاء لما كان
 عبارة عما ثبت بالخطاب
 كالوجوب يكون الحكم
 الوضعي هو تعلق شئ بشئ
 لا الخطاب به لا عمالة
 فكيف يصح النسبة
 الى السامع (قوله فالحكم
 على هذا الخ) وفيه
 ما عرفت ثم لا يتناول
 الحكم الانشائي والشرطي
 فانه ليس حكما بمعنى اسئنا
 أمر الى آخره ايجابا أو سلبا
 بل الحكم فيه بالاتصال
 والافصال وسلبه الا أن
 يقال ان الحكم في
 الشرطية أيضا في التالي
 والمقدم فيسده بمنزلة
 الطرف أو الخال على
 ما هو مذهب الشافعية
 وينسب الى أهل العربية
 وهو ما لا يرضاه الحنفية
 وغيرهم من أهل الحقيقة
 والحق ان العلم جمع على
 التصديق الادعائى انما
 يتعلق بالمحكوم عليه
 وبه حال كون النسبة
 ابطنة بينهما (قوله فرد
 عليه أجيب عنه بأن
 المراد من الخطاب ما ثبت
 به وبأن الحكم هو الايجاب
 والتعريف وتخصرهما
 وانطلاقه على الوجوب
 والحترمة تسامح وبأن
 الحكم نفس خطاب الله

اغناء السامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ماهي ثم اخذني تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلى هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب

(قوله اغناء السامع عن السؤال) فان قلت الاخصر والاظهر في هذا الاغناء ان لا يدكر هذا الكلام وورد مكانه تعريف العلم فالقائده في هذا التطويل قلت فيه كمال ايقاظ السامع وحث بليغ على تلقي ما يرد كالا يخفى واعتراض بان التعريف المقصود في المقدمة تعريف فن الاصول والذي كان السامع سائلا عنه هو لا يبين مدلول لفظ اصول الفقه باعتبارين واجب بان ذلك لا يتم بدون هذا عرفا لان ما يشترك اليه يلزمه الاشتياق الى سوابقه فتأمل (قوله اصول الفقه ماهي ثم اخذني تعريفه) سياق الكلام يدل على ان السؤال عن تعريف اللقبى فالتأنيث اولا باعتبار القواعد والتذكير ثانيا على ظاهره (قوله هو المقصود في الاعلام) أي هو المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان علما عند ارباب الفن المشروع فيه جعل أصلا في القصد فلا يرد أنه قد يقصد المعنى الاضافي بحسب المقام (قوله وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب) معنى كون اللقبى بمنزلة البسيط من الاضافي لان الاضافي ان الاول يلاحظ في مفهومه الوحدة والثاني يلاحظ في مفهومه الكثرة وهذا القدر لا يكفي للتقديم فلا يرد ان كلاما من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع أصل بمعنى المبنى وبصريح المصنف فيما سياتى بان المراد بالاصول الادلة الاربعه وهى غير المعنى

(فله بكل اعتبار) أقول كل من التعريفين مقصود ههنا اعنى مقدمة الشروع على بصيرة أما اللقبى فلما ذكر في الشرح قبيله وأما الاضافي فلان الجزاء الاول وسيله الى ماهو من المبادئ التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعه اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط أو بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على ماسياتى وأيا ما كان قصورهما من تلك المبادئ ولهذا قال المصنف في المتن فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وجزؤه الثاني لا يحتاج اليه اللقبى لاعتباره فيه أيضا فظهره وصف ما قبل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف اللقبى وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر اقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الاضافي قرن بالمعنى اللقبى في البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافي في المعنى الثاني اللقبى قال (نظرا الى ان المعنى العلى هو المقصود في الاعلام) أقول يعنى أن اللفظ اذا نقل الى العمليه يكون فيه معنيين منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى الثاني وفيه بحث لانه ان أراد أن المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافي بحسب المقام وان أراد أن المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما سلما انكته لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس من حيث العمليه اللهم الا أن يراد أنه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند ارباب الفن المشروع فيه جعل أصلا في القصد قال (وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب) أقول يجنبه بحث لانه ان أراد أن اللقبى بمنزلة الجزء من الاضافي فلا بأس بذلك اما بحسب اللفظ فلا اتحادهما واما بحسب المعنى فلان كلاما من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع أصل بمعنى المبنى وهو المعنى اللقبى فان قيل المراد بالاصول ليس المبتنيات مطلقا بل مبتنيات الفقه فيتناول المعنى اللقبى لان مسائل الاصول مبتنيات الفقه وأدلة له كما سياتى وقرر ان حقيقة العلم هي المسائل فلما لا نسلم أن جميع مسائل الاصول مبتنيات الفقه وأدلة له كيف وسياتى أن بعضا من مسائلها البيان شرائط وقيود معتبره في مسائل هي المبتنيات للفقه وان سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع

فلا يجاب هو نفس قوله افضل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى ما قبله الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال اللفظي معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية في الحكم هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والخطاب وقد عرفت أنه الحق وقد أنكروا سابقا وتساءل بان الحادث هو التعلق وان العلة الشرعية امارات وخاض كالذى خاضوا بان المراد من الخطاب الذى هو سوفي اللغة توجيه لكلام نحو الغير للفهام هو ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفسى الاولى ومن ذهب الى أن الكلام فى الازل يسمى خطا بافسر

والمصنف

والمصنف قدم الاضافي نظر الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبده الله قال فذكر فيها اولا باعتبار الاضافة

اللقبى (قوله والى ان الفقه الخ) أى معنى لفظ الفقه وتفسيره مأخوذ فيه كما يدل عليه قوله والا احتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وقوله فان تم تفسيره أى تفسير هذا اللفظ فهو من قبيل الاستخدام (قوله والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافي) أما الاحتياج الاول فلانه مأخوذ من متبر في مفهوم اللقبى وأما الاحتياج الثانى فليعلم أنه مفهوم لفظ الفقه لان لفظ الفقه وان وقع جزءا للمعرف ومعناه الاصلى جزءا للمعرف لذكر المعرف لم يعلم منه أنه معناه اذ لا يريد لالة التعريف اللفظى للمركب الاضافي على أن مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ أما أن هذا الجزء من المعنى لهذا الجزء من اللفظ فلا فالضرورة تمس الحاجة عند قصد تعريف الاضافي الى ايراد تفسير لفظ الفقه مرة أخرى ان قلت فليورد لفظ الفقه في تعريف اللقبى وتفسيره ثم ليدكر في تعريف الاضافي بلا احتياج الى ايراد تفسيره لسبق العلم به - يتبين من حيث ذاته ومن حيث كونه مفهوم لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان للافتقار بشأن التعريف أن يكون في ذاته تاما مفيدا للمطلوب غير مشتمل على مجهول (قوله ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا) قيل يعنى هذه العبارة التي أحدها أجزاء الاصول وثانها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وقيل بحث أما اولها فلا العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلاثة لا توصف بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء الاول وأما ثانيا فلان جعل الاضافة جزءا من العبارة غير مستقيم ولعل الباعث على ما ذكر أن ظاهر كلام اشارح مشعر بان المعرف عند قصد المعنى الاضافي جمع وبيان ما هو

أصول الفقه والكلام انما يتم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغايته ما يمكن أن يقال المراد بالاصول القواعد التي جعل المصنف اللقبى عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة فقط الى الفقه والمفيد للمجموع والمفيد حقيقة للمعنى اللقبى هو الاصول فقط لكن هذا الاعتبار على أن المعنى اللقبى هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافي هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملازمة قوية نزل منزلتها واهل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لا يكتبه لا يلائم نصريح المصنف فيما سمي بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فليتمأمل قال (فان قدم تفسيره) أقول أى تفسير الفقه بان يقدم تعريف اصول الفقه باعتبار الاضافة قال (والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى) أقول اعلم أن مراد اشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقه ابن الحاجب وسلول طريقه أخرى وما ذكره بنفسه ذلك لان التعريف اللقبى الذي ذكره ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لان من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبى يحتاج الى إعادة تفسير الفقه في التعريف الاضافي مرة أخرى اعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافي حيث يعرف الفقه حينئذ بالحيمتين فلا يحتاج الى إعادة تعريفه في اللقبى بل يكفي أن يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بأنه يمكن أن يقال في اللقبى انه العلم بالحكام التي يتوصل بها الى الفقه لم يتبين معنى الفقه ثم هو جلد في تعريف الاضافي فلا يحتاج الى تفسير الفقه مرة أخرى لا يرد على اشارح لانه لا يتقدم في غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حينئذ للاخذ في تعريف الاضافي لان المقسم حينئذ الاصول فقط قال (ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا) أقول يعنى هذه العبارة التي أحدها أجزاء الاصول وثانها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى

الخطاب بالكلام لموجه
للافهام أو الكلام
المقصود منه افهام من
هو متبني لفهمه وكل
ذلك لهو الحديث وقضول
الكلام لا ترغيبه
الشريعة ولا يثبت عليه
قدم الاسلام والكلام
النفسى ايس مما يتبع
به التخاطب ويتصور
توجيهه للافهام والبحث
عنه لا يتعلق به الفرض
الاصولى ولا يناسب
المقام (قوله يخرج منه
الخ) أوجب عنه بان
الافعال التي يتوهم
تعلقها بفعل الصبي
متعلقة بفعل الولي فانه
يجب عليه أداء الحقوق
من مال الصبي ورده
المصنف من وجهين
ذكرهما في الشرح
(قوله كونها مندوبة
الخ) قيل عليه معنى
كونها مندوبة أن الولي
مأمور بان يجرضه على
الصلاة ويأمره بها لقوله
عليه السلام مروهم
بالصلاة وهم أبتان سبع
ورد بان كون صلاته
مندوبة استحقاق الشواب
بها وان لم يلزم العقاب
بتركها وتحرير الولي
أمر آخر خارج عنه هذا

بتأنيث الضمير وقال فالآن تعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتد كبيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم
 واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله)
 أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف) وهو الاصول (والمضاف اليه) وهو الفقه

جمع عند قصد المعنى الاضافي ومفرد عند قصد المعنى اللقبى واحد لكن كل منهما خلاف الواقع أما الاول
 فلان المعروف هو المركب الاضافي وهو ليس بجمع وأما الثاني فلان المفرد تمام اللفظ والجمع جزء منه ففي
 عبارته تسامح وفي وجه تد كبير الضمير وتأنيثه في الموضوعين حينئذ تكلف (قوله وقال فالآن تعرفه) ولم
 فورد لتد كبير الضمير ما هو قرف من العبارة التي وقع فيها التأنيث أعنى قوله وثانيا باعتبار انه لقب لعلم
 مخصوص لاحتمال أن يكون التذ كبير في نسبة باعتبار الجزء لا بما ذكره (قوله واللقب علم يشعر بمدح
 أو ذم) أي باعتبار معناه الاصلى فإنه قد يلاحظ حار العلية تبعاً ولذلك نهي شرعاً أن يذكر الشخص
 بعلمه الدال في أصله على ذم اذا كان يتأذى به ثم الفرق بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحبيسة فاشعار
 بعض الكنى بالمدح أو الذم كابي الفضل وأبي جهل لا يضر وقد يقال الاعلام اما مصدر باب أو أم لا
 الاول الكنية والثاني اما مشعر بمدح أو ذم أم لا الاول اللقب والثاني الاسم فعلى هذا تقابل الاقسام
 بالذات ونقل القاضى في شرح الاوضح عن الام أن من الكنية ما صدر بآب أو بنت وبعض أهل
 الحديث يجعل العلم المنصرد باب أو أم مضاف الى اسم حيوان أو صفة كابي الحسن كنية والى غير ذلك
 لقباً كابي تراب (قوله واصول الفقه علم لهذا الفن) قيل هو علم جنس لان علم اصول الفقه كلى لتناوله
 افراد اقامة بأشخاص وتحقيق وضعه أن الواضع تصور طائفة من المسائل وما يلحق بها بتلحق الآراء بما
 يجمعها وعين اللفظ بهذه الملاحظة الاجانبه بازاء جميع الخصوصيات دفعة وقيل هو علم تخصص لان
 الاعلام الجنسية اعلام تقديريه لا يصار اليها الا ضرورة والحق هو الاول لانه ان اعتبر المسمى نفس
 القواعد والاصول سواء علمها زيد وعمرو لم يكن المسمى شخصاً حقيقياً كما صرح به الشارح في تحقيق قوله
 والشخص لا يحدد وان اعتبر القواعد القائمة بالمدون لم يكن أحدنا اذا قامت به تلك القواعد عالم بالمدون
 العلم ومن البين أنه ليس كذلك واعتبار الوضع عامار الموضوع له خاصاً بعيد (قوله فيحتاج الى تعريف
 المضاف وهو الاصول) الاحتياج الى معرفة المضاف ههنا باعتبار جوهره وباعتبار هيئته الجوع لانها

الفقه وان سبق اليها بعض الاوهام بلا معان قال (واللقب علم يشعر بمدح أو ذم) أقول يعنى باعتبار
 مفهومه الاصلى فان ذلك قد يقصد به اقال (واصول الفقه علم لهذا الفن) أقول قيل هو من اعلام
 الاجناس لان علم اصول الفقه كلى يتناول افراداً متعددة اذا قامت منه زيد غير القائم بهم وشخصاً
 وار اتحدت لوماتها فان قيل ترايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار بنا في العلمية لان الموضوع
 له حينئذ هو الحقيقة المتحددة في الذهن وهي لا تقبل التزايد فلما الموضوع له اتماقوا بين واصول يمكن أن
 يتوصل بها الى استخراج المسائل الزائدة أو المجموع بمنزلة الاركان الزائدة فكما لا يتغير المسمى بقصاتها فكذا
 بزيادتها فان الطفل مثلاً اذا سمى باسم ثم زاد به بعض أجزاءه بحسب كبر السن واللحمة ونحو ذلك لا يتغير
 المسمى بذلك ولا يتخل بانعلمه فكذا هذا اقال (فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
 وهو الفقه) أقول معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاج الى
 تفسير أو تبيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآتمدى في الاحكام اصول الفقه مؤلف
 من مضاف ومضاف اليه وان يعرف المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى اللفظ أو لا ثم معنى الاصول
 ثانياً والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما هذا عكسا اللهم الا أن يقال انها لم يعتبرا
 الحبيسة المذكورة

أما تعريفها باعتبار
 الاضافة فيحتاج الى
 تعريف المضاف والمضاف
 اليه فقال (الاصول
 ما يتنى عليه غيره)
 فالابتناء شامل للابتناء
 الحسى وهو ظاهر
 والابتناء العقلى وهو
 ترتيب الحكم على دليله
 وتعريفه بالمحتاج اليه
 لا يطرد وقد عرفه
 الامام في المحصول
 بهذا

(قوله لا يصح) قيل عليه
 هذا الاثنى على مذهب
 من عرف الحكم بهذا
 التعريف فانهم
 مصرحون بان الحكم
 بالنسبة الى الصبي الا
 وجوب أداء الحق من ماله
 وذلك على الولى
 والمصنف ان يبطل
 ما صرحوا به اذ لا ريب في
 أنه يتعلق بافضاله أحكام
 كثيرة كحكمة الايمان
 والصلاة والذكر
 والتلاوة وغيرها من
 العبادات وبطالان
 الطلاق والعناق والهبة
 وغير ذلك والقول بان
 الحجة والقادليسان
 الاحكام الشرعية لان
 كون المأني به موافقاً لما

لان

لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئية ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له لعلهم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة مما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه فما يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث انه يبنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث

بمنزلة بجزء الصوري له فعدم التعرض لها كعدم التعرض لتعريف الاضافة (قوله لان تعريف المركب يحتاج الخ) أي تعريف المركب من حيث هو مركب تركيبا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته الغير البيئية من حيث يصح كونها أجزاء منه فان الباني مثلا يحتاج الى معرفة أجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوهما لا من حيث انها بسيطة أو مركبة أو نحو ذلك مما لا يدخل له في صحة تركيبه منها (قوله لانها بمنزلة الجزء الصوري) انما لم يقل جزء صوري لما يتعلق من أن الاضافة ليست جزءا من العبارة لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام لان الجزء الذي به الشيء بالفعل جزء صوري مطلقا كما يدل عليه سوق كلامهم في بحث العلة والمعلول وان كان كلام الشريفي في تعريف المفكر صريحا في ذلك (قوله للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ) يعني قد علم هذا في اللغة ولم يطرأ لها نقل وكثرة استعمال في غير هذا المعنى حتى يقع اشتغال في ذلك العلم وتردد بخلاف المضامين وفي تخصيص الحكم المذكور بالمشتق وما في معناه كما اشار اليه ههنا وصرح به في حواشي شرح المختصر نظرا لانه حاصل في أعجبني كتابه زيد اللهم الا ان يلاحظ تأويل المصدر بان مع الفعل فيكون في معنى المشتق ولا ضرورة الى ذلك مع أن ذلك التأويل لا يلائم الاضافة (قوله فاصل الفقه الخ) فان قلت معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فيجب أن يقدم تعريفه كما فعله الأمدى في الاحكام فلم عكس المصنف قلت لان الخفاء ههنا عدم معلومية ذاتي المضافين لا باعتبار حيثية الاضافة ولذا لم يتعرض لتعريفها فقدم تعريف ما هو مقدم وهو المضاف (قوله ما يبنى) اما على صيغة المجهول لا يبنى منه تعديا قال في الصحاح ابني دارا وبنى بمعنى واما على صيغة المعلوم يقال بناه عليه فابنى

قال (لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئية) أقول يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض والجندار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها لا من حيث انها اجزاء وأعراض ونحو ذلك فان قيل اين اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها أصلا لجواز تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان البناء يحتاج الى معرفة أجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة أو بسيطة أو نحو ذلك اذ لا يدخل لها في صحة تركيبه منها وأصول الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال (ويحتاج الى تعريف الاضافة) أقول لا يقال قد اعترف أيضا بان المركب انما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئية ومعنى الاضافة بين كما اعترف به أيضا حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ ولا يكون تعريفها محتاجا اليه لاننا نقول المعلومية الاستفادة من معرفة قواعد العربية التي جعلوها متبادي للاصول لا تقتضي البيئية بمعنى البيئية المتقدمة عن التفسير وهو ظاهر لمن له أدنى مسكة (قوله اضافة المشتق وما في معناه) أولي من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه منهم لولم يرد به هذا لم يستقم وأراد بما في معناه مثل الاصل فانه بمعنى الدليل أو المبدئي (قوله ما يبنى) على صيغة المجهول

ورده الشرع أو مخالفا له أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون المأثني به موافقا الى آخره انما يتكمن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا على أن صحة الفعل عند الشاقبية عبارة عن كونه مستقفا للقضاء والفساد بخلافه وقد صرح الأمدى في الاحكام بان العصة والفساد من الاحكام الوضعية (قوله ثم أداء الولي حكم آخر) وهذا في غاية الظهور لان وجوب أداء الحق من ماله مسبوق بشيوع الحق في ذمته من ماله وذات نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب الاداء عليه لكن الولي يؤدي عنه بطريق النيابة بحكم الشرع للجزء من الاداء ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكنيني فلا وب في دخوله في الحكم الوضعي اذا تلافى الصبي سبب لوجوب الصمان (قوله فينبغي أن يقال بافعال العباد) قيل عليه

انها تبقى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرغ لا اصول وقيد الحيشية لا بد منه في تعريف
 الاضافات الا انه كثيرا ما يخذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى ضمان اخر مثل الرجوع والقاعدة
 الكلبية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل وشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا
 ضرورة في العدول اليه لان البناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعلى الجدار على
 اساسه واغصان الشجر على دونه كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على
 المعنى اللغوي وبلاضافة الى الفقه لذى هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه
 ما يتقى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الادليله وهذا يتدفع ما يقال ان المعنى العرفي
 اعنى الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على
 الشئ اضافة بينهم او هو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشئين محسوسين وحينئذ يدخل
 فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر
 في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيًا عليه وموضوعا فوجه مما يدرك بالحس
 وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم
 على دليله لا يصلح تفسير الالابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة

هذا لا يجدي نفع لان
 تعلق الحق بحاله اؤذمه
 ليس بتعلق لافعال
 العباد فلا يدخل به في
 تعريف الحكم وقيد
 علمت جوابه فيما سبق بان
 نفس الوجوب يترتب
 عليه وجوب الاداء
 فينوب عنه الولي هذا
 قوله ما ثبت بالقياس
 الخ قيل عليه كذلك
 الكتاب والسنة
 والاجماع فانها كاشفة
 عن خطاب الله تعالى
 ومعرفة له وهذا معنى
 كونها اذلة الاحكام ورد
 بان الادلة الثلاثة
 كاشفة عن الحكم
 الثابت في نفس الامر
 باسم الله تعالى بخلاف
 القياس فانه كاشف عن
 الغلبة المستتبطة من
 موارد الادلة الثلاثة
 ولذا عدت الثلاثة اصولا
 مطلقة والقياس أصلا
 من وجه دون وجه
 فلذلك خصه المصنف
 بالذكر قوله والشريعة
 ما لا يدرك الخ قيل عليه
 ما ورد به خطاب الشرع
 عند الاشاعرة في قوة
 ما لا يدرك لولا خطاب
 الشرع اذ لا مجال للعقل
 في ذلك الاحكام فلو كان

(قوله في العرف الى معان آخر) وقل في الاصطلاح الى معنى آخر وهو المقيس عليه (قوله الى ان النقل
 خلاف الاصل) ان جعل ترتب الحكم على الدليل تفسير الالابتناء العقلي مطلقا فالمراد ان النقل خلاف
 الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ يصدق عليه انه مبني عليه بالابتناء العقلي نعم
 يقال ينقل الى الرجوع والقاعدة الكلبية وان حل على التمثيل فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان
 الاصل نقل في العرف الى شئ من المذكورات لانه يصدق على كل منها انه مبني عليه بالابتناء العقلي اذ
 المرجوح كالمجاز مبني على الرجوع كالحقيقة والمسائل الجزئية مبتناة على القاعدة الكلبية (قوله على
 الجدران) الجدران جمع حدر بفتح حاء والجدران الحائط وجمع الجدران جدر بضم دال (قوله ولا معنى
 لمستند لعلم الخ) أي استناد اقربا وبسبب ما يتعارف ويتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم يستند الى
 أشياء آخر كالتراجع والاجتهاد وغيرهما لكن اصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على الفن
 الخصوص اذ ليس نفس اذلة لفقه بل هو العلم الباحث عن احوال الادلة الاجمالية (قوله وبهذا يتدفع الخ)
 أي بان النقل خلاف الاصل فلا ضرورة في العدول اليه (قوله ونما هو مثال له) حينئذ يؤول قول المصنف

فان ابنتى متعد صرخ به الجوهرى (قوله مثل اراجع) يقال الاصل الحقيقة وراد الرجوع على المجاز والقاعدة
 الكلبية يقال لها أصل وهو أن الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل الاصل في هذه المسئلة بكتاب
 والسنة ونحو ذلك قال (وبهذا يتدفع ما يقال الخ) أقول أي بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعى
 اليه لان كونه بمعنى الدليل مستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول الغير انقصود يتدفع ما يقال ان
 المعنى العرفي اعنى الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان
 الحاجة اليه عدم الارادة كتاب الى محذور النقل وأما محذور الشمول لغير المقصود فيندفع بالاضافة كما
 عرفت قال (فان قلت ابتناء الشئ على الشئ) أقول بتحقيق السؤال أن الابتناء من مقولة لاضافة وكل
 اضافة معدوم في الخارج فلا وجه لتوصفه بالحسى المستلزم للوجود الخارجي أما الصغرى فظاهرة وأما
 الكبرى فلنا ذكره جمهور المحققين بأنا قطع بفوقية السماء وتحتية الارض وأبو زيد ونسوة عمر ورو نحو
 الفلاسفة قالوا بوجود بعضها استدلالا ناقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وأبو زيد ونسوة عمر ورو نحو
 ذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتبارا باعتبارها ووردوه بان

والاحكام

والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما شبه ذلك ابتناء

وهو ترتيب الحكم على دليله بان يقال مراده ان الابتناء شامل للابتناء الحسى والابتناء العقلى الذى فى المبحث اى اصول الفقه وهو ترتيب الحكم على دليله ونما اقتصر على ذكر هذين القسمين لان هذا الكلام لدفع شبهة متوهمة هي ان تعريف الاصل لا يصدق على الذى فى اصول الفقه لان الابتناء لا يكون الاحسا وفي اصول الفقه لا يعقل ابتناء حسى فلما لم يعتبر فى الشبهة غير الابتناء الحسى الذى فى اصول الفقه اقتصر فى جوابها ايضا عليهم كما انه قال الابتناء كما يشمل الابتناء الحسى يشمل الابتناء الذى فى اصول الفقه فقوله وهو ترتيب الحكم على دليله حتمت على ظاهره او يقال مراده من قوله وهو ترتيب الحكم ان الابتناء العقلى فى اصول الفقه هو ترتيب الحكم وعلى هذا يكون قوله وهو ترتيب الحكم على خلاف ظاهره فتأمل (قوله والاحكام الجزئية على القواعد الكلية) قيل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يخرج الابتناء الذى فيه عن ابتناء الحكم على دليله وواجب باب المراد ابتناء الحكم على القواعد عين حيث هي قواعد لا من حيث انها أدلة ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فتخرج وقيل فى بيان ان القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئى انه لو كان كذلك لم يوضع لفظ الاصل مرة لا ليدل واخرى للقاعدة الكلية وليس بشئ لان الخصوص معتبر فى اوضاعه الثانى كوضع الدابة للفرس مع انها دابة ايضا (قوله والمعلولات على عللها) فوش فيه بان العلة يستدل بها على معلولاتها التى هي احكامها المبنية

القطع انما يصدق قولنا السماء فوقا كما فى قولنا زيد اعشى وهو لا يستدعى وجود الفوقية والعمى فى الخارج فانه يلزم اذا كان الخارج طرفا لوجود شئ ولا يكتفى كونه طرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسى لا يستلزم وجوده الخارجى وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسى كونه محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل فى وجه نسبة الحسى فاذا اريد بالحسى هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انها تقتضى ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر التحقيق المبنى على اعتبار العقل بل يكتفى بما يفهم بحسب العرف من ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض اجزاء الجدار ونحو ذلك محسوس وان كان يقتضى العقل معقول محض فاذا اريد بالحسى هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا فى العرف ايضا ولا يدخل فى النقلى بتفسيره وهو ترتيب الحكم على دليله ولا واسطة فيبطل تفسيره للعقل بما ذكر وكيف لا يبطل تفسيره وهو مثال له جزئى من جزئياته فان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلى قطعا ولا يصدق على شئ منها انه ترتيب الحكم على دليله اما ان اريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان اريد بهما الاعم فلان الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدان عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت فى موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئى واللام يوضع لفظ الاصل هبة للدليل واخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وعوضا هو واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات على عللها فمحل مناقشته لان العلة يستدل بها على معلولاتها التى هي احكامها المبنية عليها فليتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثال بحيث اداة التشبيه للايجاز قلنا التعريف بالمثال فى قوة التعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون امر اعرافا فوجب كرا لاداة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة المميزة فلوحظ للايجاز لادى الى تسمية والغايات لوجه الذى يقبله المصنف ويليق بتدقيق المصنف ان يقال لم يرد به تفسير الابتناء حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو

خطاب الله الخ تعسيفا للحكم على ما زعمه لالحكم الشرعى لكان ذكر اشريحي تكرارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف فى تزييف رأى الاشاعرة فى لزوم التكرار عليهم لا يضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية ان العقل يستقل فى ركن بعض احكام الشرع لكن ورد الشرع لا بد منه فى شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق بين المعنيين بين والاقره بهم فى رهن على وهن على ان التصريح بما علم التزاما شائع فى التعاريف وغيرها (قوله فيدخل فى حشد الفقه) اعترض عليه بانه انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع كيف وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المسرفة وواجب بيان

عقلی (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا فالاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور

عليها والجواب ان ذوات الاشياء الخارجية من حيث هى ذوات لا يسميها احدا بالحكم ولو سلم فالابتناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول العلمى وعلى العلة ابتناء بحسب الحصول المعينى ولذلك قد يكون الدليل هو المغلول ولو سلم فلا شك فى ان المعقولات الظاهرة مبتناة على العلة الحقيقية كالعلم مع الصانع ولا دلالة فى العلة بخفائها قطعا (قوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت الخ) ليس المراد فيه مفهوم الماهية المحدود من المعقولات الثابتة اذ لا تحقق له اصلا بل مصادق عليه ذلك المفهوم كالحيوان الناطق والمراد بوجودها وجود جزئياتها فظهر الفرق بينهما وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بذلك المعنى بل الموجود مصادق عليه مفروض ذلك المفهوم (قوله ولا بد فيها من احتياج الخ) قال الفاضل الشريف قيل فيه نظر اذ اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واعتراض عليه بانه ذكر فى شرح المواظف ان هذا الحكم الكلى يدعى والتشبيح للتوضيح فالتناقض ههنا راهية جدا والجواب ان كلامه فى شرح المواظف انما هو فى الماهيات الواحدة وحده حقيقة لافى الحقيقة المفصلة بما له ثبوت فى نفس الامر ومع قطع النظر عن الاعتبار فان هذا التفسير يشمل مثل العكس وقد صرح ذلك الفاضل بانه ليس واحدا وحده حقيقة ولا احتياج لبعض اجزائه الى البعض فالمناقشة التى

المقصود ههنا وذلك لان مقصود المصنف ههنا على ما بينه الشارح تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعى حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذى هو النقل بقدر الامكان فلا حرج جعل الابتناء شاملا لحسى بالاستطراد والابتناء العقلى المقصود ههنا هو ترتيب الحكم على دليله اذ لا فائدة فى التعميم لغير المقصود فكانه قال والابتناء العقلى وهو ههنا ترتيب الحكم على دليله فليتما مسل فانه دقيق وبالقبول حقيقى قال (الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت) اقول فيه اشكال وهو ان المقرر فى الكتب ان الماهية من المعقولات الثابتة التى لا تحقق لها فى الخارج وان التحقق والثبوت والوجود الفاظ مترادفة فان الوجود عندنا منحصرا فى الخارجى اذ لا نقول بالوجود الذهنى فلامعنى لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وهو ظاهر ولا نقوله أى الثابتة فى نفس الامر لان معنى وجود شئى فى نفس الامر انه موجود فى حد ذاته اذ ليس وجود ذلك باعتبار الماهية وفرض الفارض بل نوقطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجود اذ ذلك الوجود اما أصلى أو ظلى لا سيبل الى الثانى لاننا لا نقول به فتعنين الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات لا تصدق عليه قلنا فحينئذ لا معنى لقول الجنس والنوع من الاعتبارى بمعنى المحدود فى الخارج بل الجواب ان المحدود من المعقولات الثابتة انما هو مفهوم الماهية والمراد فيها ههنا ليس مفهومها بل مصادق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات مصادق عليه ولا وجود لمفهومها بهذا المعنى أيضا فظهر الفرق بينهما وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود مصادق عليه مفروض ذلك المفهوم قال (ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ) اقول أى لا بدنى الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة حقيقة كالجزء الموضوع بحسب الانسان قال الفاضل اشرف قدس سره فى شرح المواظف قالوا هذا الحكم الكلى يدعى والتشبيح للتوضيح فالمناقشة ههنا لان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج

واعلم ان التعريف اما حقيقى كقوله تعريف الماهيات الحقيقية واما اهمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هى اجزائه باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصول والفقهاء والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تعيين ان هذا الاسم لاي شئ وضع

بطلان الطرد بالنظر الى آثار الملكات المذكورة لانفسها من الصبر والشكر والتواضع والجل والخبين والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى آثارها ولا ريب فى أن العلم ببعض تلك الآثار غير داخل فى معنى الفقه مع شمول التعريف اياه وشأنه الاصطلاح فى الاجكام العملية أن يراد بها ما ليست باعتقادية فيتناول العلم بالاحوال القلبية التى تسمى الوجدانيات المبحوث عنها فى علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها حديث محدث وعن الكلاميات

فوضع بازائها اسمان غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتداء الغير عليه والفقهاء الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقية في جواب ما هو التمثيل المركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تم هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسمها اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او جوهها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يقيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يقيد تبين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا

أقادها في هذا الموضوع حقيقة (قوله والتمثيل بالمركبة الخ) هذا يشعر بان القيود المذكورة جزء مفهوم الجنس والنوع وليست قيود المفهوماتها (قوله ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسمها الخ) الظاهر ان لفظ ما في ما يتعقله عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه وضمير بازائه راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع وقوله اما ان يكون متعقله أي الذي حصل في عقله بالذات وقوله فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم على حذف المضاف أي الجزئيات مسمى الاسم فان الماهية انما هي للامور الخارجية أو ما في حكمها بل سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ يع مفهومه وافراد مفهومه فيقال لكل من زيد وعمر ومسمى الرجل فلا حاجة الى الخلق ويرد عليه أن ما يتعقله الواضع يجوز أن يكون نفس الماهية الحقيقية ولا أن تقول الامر الخارجي والذهني متحدان في الحقيقة وانما الاختلاف في الوجودين ولذا يقال الاثبات في الخارج اعيان وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتبار حصوله في الذهن واعتباره من حيث عوققارة يلاحظ الاعتبار الاول كما في جميع فروع بازائه وتارة يلاحظ الاعتبار الثاني كما في الإشارة اليه بقوله ذلك الشيء فليتم (قوله وتعريف مفهوم الاسم الخ) أي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم أهم من أن يكون له حقيقة أم لا بان يكون معدوما واعتبارا محضاً فيسدرج فيه اثبات الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول ولذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو الظاهر في السياق (قوله يقيد تبين ما وضع الاسم بازائه الخ) هذا موافق لكللام المصنف ويدل على ان التعريف اللفظي تعريف اسمي

الاجزاء الى بعض الماهية قال (كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصفي ابتداء الغير عليه) أقول انما قال هكذا ولم يقل بازاء الشيء الذي يمتد عليه غيره ونحوه تحقيقاً للمعنى التركيب اذ لو قال كذلك يفهم ان الموضوع له هو المفيد لا المركب قال (التمثيل بالمركبة من عدة امور الخ) أقول جواب عما رد على المصنف ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بما بحيث لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسائط وتقرير الجواب ان التمثيل بالمركبة لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الاعتبارات بسائط لان المقصود توضيح الماهية الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولئن سلم انه يقتضي الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما يقال لها في العرف الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا بأس في خروجها قال (ما يتعقله الواضع ليضع بازائه الخ) أقول فيه بحث اما أولاً فلان ما في ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم أن لا يكون الموضوع له معنى ومفهوماً حاصل في العقل وقد صرحوا بخلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما ان يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها وانما في ذلك الشيء إشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله نفس حقيقة متعقله وفساده لا يخفى وانما الثاني لان

عرف معروف بخلاف قوله عملاً فان العرف لم يجر فيه على ذلك (قوله ولا يزداد) قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على أن العلم بضروريات الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في معنى الفقه ولا يدمغه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على أنه يلزم منه أن لا يكون غالب علم العناية بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله هذا القيد ضائع) قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضائعاً ولا القول بكونها من الفقه صحيحاً عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحاً لاعتراض عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لما لم يكن صحيحاً لما عرفت من خروج علوم الصحابة ولا

الغضنفر الاسد او بلاهظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا كقولنا الاضل ما يبتنى عليه غيره
 فتعريف المعدومات لا يكون الاسما اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسما
 وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية
 حقيقي البتة كان تعريف الماهيات الاعتبارية به اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سمعة
 الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيتها الثابتة في نفس
 الامر وتعريفها بماذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما السئ لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل
 البسيطة لطلبه لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من
 حيث انها مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بماذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب
 عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند وضع الاسم وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء
 بان يكون متعلق الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانها قد يتعد التعريف الحقيقي

والمفهوم من كلامه المواقف انه غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقي باقسامه وهنالك قسمان
 آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال والثاني التعريف اللفظي وعليه نص الافاضل الشريفي والله
 اعلم وعلى ما ذكره الشارح ههنا يخرج من التعريف الاسمي ما يفيد تفصيل مفهوم من غير ان يفيد بيان
 الواضع مع انه لم يدل في الحقيقي أيضا (قوله في العدول عن ظاهر العبارة سمعة) فانه اذا اعتبر قيدا لحيثية
 وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام لكن ليس في
 ظاهرها تحقيق بل التحقيق ان الماهية الحقيقية الخ (قوله المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان
 مفهومه) المفهوم من كلامهم وجوب هذا التأخر وفيه بحث لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على
 تصور تمام مفهوم الاسم الذي هو مطلوب ما شارحة للاسم بل يجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل
 ان يتصور ذلك المفهوم بخصوصه يسئل عن ذلك المفهوم أهو موجود ام لا ثم بعد العلم بوجوده يتصور
 بخصوصه وبالجملة لا بد من تصور المفهوم قبل طلبه بما شارحة للاسم فلم لا يكفي هذا التصور في طلب
 وجوده (قوله قد يتعد التعريف الاسمي) لوقال الحد الحقيقي والاسمي ان كان انساب بما قبله (قوله

ذلك في قوله اما ان يكون المتعلق متعلقا والجواب عن الكل انما يختار انه عبارة عن الاول (قوله لزم ان
 لا يكون الموضوع له معنى حاصل في العقل) قلنا انما يلزم ذلك لو جمع ضمير بارائه الى ما وليس كذلك بل راجع
 الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوده ومعان
 ويضع باراء تلك الوجوه والمعاني الفاظا من تلك الاشياء قد يكون لها حقائق وماهيات في نفس الامر وقد لا
 يكون تعريف الماهية الحقيقية مسمى الاسم من حيث انه ماهية حقيقية أي مع العلم بها وملاحظتها على
 تعريف حقيقي يعني حدا تاما ان افاد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها وناقصا ان افاد تصور هافيه
 ببعضها ويسمى رسما ان افاد تصور هافيه بالعرضيات المختصة أو المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف
 مفهوم الاسم وهو الذي تعقله الواضع فوضع الاسم بارائه سواء لما صدق عليه ماهية حقيقية في نفس الامر
 وان لم تصور ولم يلاحظ أو لا أن تعريف الاسم يفيد تعيين ما وضع الاسم بارائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر
 الاسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم فظهر ان التعريف الاسمي ما لا يكون تعريف
 الماهية الحقيقية مسمى الاسم من حيث هي هي سواء لم يكن تعريف الماهية أصلا بل يناق ان اللفظ لا ي
 معنى وضع أو كان تعريف الماهية الاعتبارية أو الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بان لم يعلم تحققها
 بعدد الاسمي هذا المعنى يقال له لفظي أيضا على ما قاله الشارح في حواشيه شرح المختصر أي الحد اللفظي
 عند المحققين هو أن يفيد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بارائه سواء كان بلفظ مرادف أو بالوازم أو

ولاسمي

سما كابرهم واغاطهم
 لم يكن بد من الحمل على
 لزوم أن يكون العالمها
 قبحها فالاعتراض عليه
 بالمنع موجب وصحة
 الاصطلاح توجب الرد
 على الفاسد لا محالة هذا
 (قوله للجهل به الخ) وكذا
 أكثر الاحكام كما اختاره
 الأتمدى وقال الفقه
 العلم بجملة غالبية من
 الاحكام وهو أيضا
 مجهول لانه عبارة عما
 فوق النصف (قوله ولا
 يراد كل واحد) قبل عليه
 هذا مستغنى عنه بالاول
 للملازمة بينهما فيما نحن
 فيه فانه نظير آيات كل
 القبيلة أو كل واحد واحد
 منهم لا مثل كلهم رفعون
 هذا الخبر فانه يصدق على
 الاول دون الثاني ولا
 كلهم يكفيه هذا الطعام
 فانه على العكس ووجه
 بان المراد من الاول
 مجموع الاحكام الماضية
 والآتية وبكل واحد
 ما يقع ويدخل في
 الوجود على التفصيل
 ويلتفت اليه ذهن المجتهد
 حيث عسل الاول بلا
 تناهي الحوادث والثاني
 يشتمل لا أدري وفيه أن
 الحوادث الآتية أيضا

والاسمي الا انه قيل العلم بوجود الشيء يكون اسما وبعده العلم بوجوده ينقلب حقيقة من لا تعرف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعرف باسمي وبعده الالة على وجوده بصير هو بعينه تعرفا حقيقيا (قوله وشرط لكل التعريفين) أي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كذا وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد بصير الحد ما نمانع دخول غير المحدود فيه

فهو صدق المحدود المتبادر منه كون الطرد صفة المحدود مع أنه صفة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان أظهر (قوله فبالاطراد بصير الحد مانعا) فيه إشارة الى أن الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له بعكس القيد وهو قولنا كذا لم يصدق عليه الحد ولم يصدق عليه الحد وهو معنى كون المرفق مانعا فان قلت الظاهر المناسب للمعنى اللغوي أن يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم لجميع أفراد المحدود فهو لا يتأني العموم بل الخصوص فالوجه أن يجعل مستلزما للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد ههنا اقتعال من الطرد بمعنى الرفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم لا يجمع الامتناع عن دخول الغير فيه فان قلت لم يجعلوا الاطراد مقدماتي الاعتبار والعكس مؤخرافيه قلت لان الخلل عند عدم الطرد بنقصان ذات

بالذاتيات حتى ان ما يقال في أول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعرف باسمي ثم بعد ما يتبين وجوده بصير هو حقيقيا فإدعى المقابلة بينهما فعلية النقل حتى يكون لكل ما له الحجة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاضمحل كثيرا من الحرفات منها ما قيل ان التعريف الحقيقي اما مقابل للاسمي كما ذكره المصنف واما مقابل للفظي وهو الذي أفاد الماهية الغير الحاصلة سواء موجودة في الخارج أولا والحقيقي بهذا المعنى يتناول الاسمي وحينئذ لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظي كتعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمي لان الاسمي الذي هو مقابل للحقيقي ما أفاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظي ما ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الاسمي بالمعنى الثاني هو الذي أفاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظي ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة قبله بل أفاد ان لفظ الغضنفر موضوع له قال (فان قلت ظاهر عبارته مشعر الخ) أقول منشأ السؤال قوله تعرف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا وأخرى اسما وقد يكون حقيقيا وتقر به ان مقتضى ما ذكر ان يكون تعريف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا وأخرى اسما والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقي النسبة حيث قال التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسما بالمرية وقرينه المقابلة تقتضي أن لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الاحتمالية وتقرر الجواب أن المدلول عن ظاهر العبارة جائز وأمره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام ويحصل المرام لكن لا يكون في ظاهرها تحقيقا للتمام بل التحقيق ما أفاده الشارح التحرير بما لا مزيد عليه قال (وشرط لكل التعريفين الاطراد والعكس) أقول اعلم ان المراد بنسبة اطرها تحقيق مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط في التعريفات مطلقا عند المتأخرين والتعريفات التامة عند المتقدمين فان انتفاءهما اما بالجمية الحد من المحدود أو باختصاصه منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم الثاني يحصل انعكاس وما كان انتفاء مساواته في صورة عمومه أظهر جعل ما صدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود في صورة من الصور اطراد مقدماتي الاعتبار ويجعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه الحد ويثبت لا يوجد الحد بدون المحدود بدون الحد في صورة من الصور انعكاسا مؤخرافيا في الاعتبار (قوله فبالاطراد بصير الحد مانعا) إشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل

(وشرط لكل التعريفين
الطرد) أي كل ما صدق
عليه الحد صدق عليه
المحدود (والعكس) أي كل
ما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فأذا
قيل في تعريف الانسان
حيوان ماش لا يطرد
ولو قيل حيوان كاتب
بالفعل لا ينعكس

غير متناهية بمعنى انها
لا تدخل تحت حصص
الحاصر من وضبط العادين
والاولى ان يراد بالاول
العلم الاجمالي بالاحكام
وإثباتي العلم بتفاصيلها
(قوله ولا التمييز) أي
ليس المراد بالاحكام
الجميع وبالعلم التمييز
(قوله ظهر نزول الوحي
بها الخ) قيل عليه ان
أريده الظهور في الجملة
يخرج فقه كثير من
الصحابه لرجوع بعضهم
على بعض في كثير من
الوقائع وان أريد الظهور
على الاكثر فهو غير
منضبط لكثرة الرواة
وتفرقهم ورد بان المراد
ظهوره للمجتهد بنفسه

وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رباه الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه الحدود صدق عليه الحدود عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحدود صدق عليه الحدود فصار حاصل الطرد حكما كلياً بالحدود على الحدود والعكس حكما كلياً بالحدود على الحدود وبعضهم أخذ من أن عكس الاثبات نفي ففسره بأنه كلما اتقى الحدود اتقى الحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحدود لم يصدق عليه الحدود فصار العكس حكما كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو أن يكون الحدود معاً لا أفراد الحدود كلها (قوله ولا شك أن تعريف الأصل اسمي) لانه تبيين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا يدخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسده اسمياً كان أو غيره ففي الجملة تعريف الأصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة

المعروف وفي عدم العكس بنقصان وصفه لاشتماله على أمر زائد مثلاً اذا قلت الانسان حيوان ينتقى طرد التعريف بنقصان جزئه واذا قلت الانسان حيوان ناطق أبيض ينتقى العكس لانه نقصان جزء منه بل بزيادة على قدر الواجب (قوله بحسب متفاهم العرف) المتبادر انه ليس عكسا اصطلاحاً وذكروا الفاضل الشريف في حواشي المختصر انه عكس عرفاً اصطلاحاً أيضاً لانه ليس كذلك لما كان صدق عكس الموجبة الكمية كلياً مخصوصاً بمادة المساواة وجزئياً شامل لكل اعتبار والثاني على ما هو أهم في صناعته (قوله والحاصل واحد وهو أن يكون الخ) قال الفاضل الشريف فيه اشعار بان الجمع هو عين العكس وفيه خلاف ذهب بعضهم الى انه لازم للعكس أيضاً والعبارة تحتل هذا المذهب أيضاً (قوله والاول اما أن يكون وجود الشيء الخ) قال في شرح المقاصد ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب

مستلزم له وكذا الانعكاس ليس يجمع بل مستلزم له أيضاً كما سيأتي قال (وأما العكس فأخذه بعضهم الخ) أقول اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضاً لانه عكس مشتق للكلمة الاولى نظراً الى خصوص مادتها لان المتصلة الكمية الموجبة اذا كان تأليها مساوياً بالمقدّمات ككلمة رابعاً في العالم بمتبرها المنطوق لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي للمقدّمات ثابتة ثابتة مساواة المحدود للحدود هي ثابتة ثابتة اذا ثبت الاطراد والانعكاس باعتبار المساواة وفي بيان معنى الانعكاس خرم بوجود الشيء قبل وجوده قال (والحاصل واحد) أقول يعنى حاصل المعنيين المذكورين للعكس وما آلهما واحد وهو كون الحدود معاً لا أفراد الحدود وان كان بين نفيها فرق يمتنع عليه أن يلزم لكل منهما كون الحدود معاً اما زومه للذلل فظاهر واما الثاني فلا نه عكس بقضي الاول فيمتلزمان لانه اذا صدق كلما اتقى الحدود اتقى الحدود يصدق كلما وجد الحدود وجد الحدود لا اتقى الحدود بعض أفراد الحدود فيكون ذلك البعض اتقى الحدود صدق عليه المحدود وهو منافي لصدق قولنا كلما اتقى الحدود اتقى الحدود فعمل ان هذه العبارة لا يدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما اتقى الحدود اتقى الحدود يدل على الجمع باحدى الدلالات الثلاث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفعه فان قيل قد تقرر ان الجمع لازم له فلنا مطلقاً لا يقتضى اللازم بالمعنى الاخص كما هو المعترف في الانزامية يجوز كونه غير بين أو بينا بمعنى اعم قال (لانه تبيين ان لفظ الأصل الخ) أقول قيل هذا التعريف لفظي وقد توهمه اسمياً فعدت جوابه فيما سبق قال (وهذا لا يدخل له في بيان فساد التعريف) أقول قيل فائدة قوله ولا

(ولاشك ان تعريف
الأصل تعريف اسمي)
أي بيان ان لفظ الأصل
لاي شئ وضع فالتعريف
الذي ذكر في المحصول
لا يطرود (لانه) أي
الأصل (لا يطلق على
الفاعل) أي العلة
الفاعلية (والصورة)
أي العلة الصورية
(والغاية) أي العلة
الغائية (والشروط)
كادوات الصناعة مثلاً
فعلم ان هذا التعريف
صادق على هذه الاشياء
لكونها محتاجة اليها
والحدود لا يصدق
عليها لان شيئاً من هذه
الاشياء لا يسمى أصلاً
فلا يصح هذا التعريف
الاسمي

لا بواسطة انقياس على
انه لا مانع من ارادة
الشيوع فيما بينهم
والاشتهار ولهذا قالوا
بحمل الاجتهاد ما لا يكون
فيه النقص والاجماع
متواتراً ولا مشهوراً
ولا معلوماً ولما كان
للفقه كغيره من العلوم
المسدونة اهم كافي في

كالتجربة للسري أو بالفعل وهو الصورة كالتجربة السرية له والثاني ان كان مامنه الشيء فهو الفاعل كالتجربة للسري وان كان مالا حوله الشيء فهو الغاية كالجولس على السري والافهوا الشرط كالات التجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لفة الاعلى واحدها هو المادة كما يقال اصل هذا السري خشب كذا والاربعه الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في

وهو الموافق لكلام بن سينا اولى من اعتباره في الوجود كما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجود فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل فكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض انتهى كلامه وانت خبير بانه لا فرق بين اخذ الوجود والوجود على الوجه الذي ذكره اذ يمكن ان يقال المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعول معها بالفعل لا بالقوة كافي الوجود اجيب بان وجوب المعول بالفعل بالنظر الى مجموع المادة والصورة اذا المادة شرط كونها ملحوقه للصورة لا الى المادة نفسها من حيث هي كما هو المراد اجيب بمثله في اخذ الوجود فليتما مل (قوله كالتجربة السرية له) مبنى على ما ذهب اليه البعض من جواز تقوم الجوهر بالعرض القائم بجزء آخر منه بان يتركب جوهر من جوهر و عرض قائم به اذ الحال تركبه من العرض القائم بالخارج منه اوبه (قوله والثاني ان كان مامنه الشيء فهو الفاعل) لا يلزم كون مامنه الشيء خارجا منه كما يدل عليه كلامه لا انتقاضه بالمركب من الواجب والممكن فانه ممكن محتاج الى علة فاعلية وهي داخله فيه وفرض الكلام فيما كل جزء يمكن تكلف ثم ان قوله كالتجربة للسري بناء على متفاهم العرف والافهوا في التحقيق باعتبار حركانه المخصوصة معد للسري لفاعل له (قوله كالجولس على السري) فان قلت لو كانت العلة الغائية نفس الجولس لزم من انتقائه انتفاء السري ضرورة انتفاء المعول بانتفاء جزء من علته التامة وليس كذلك وان كانت تصورا لم يستقيم قولهم وجوب تأخر الغاية بحسب الخارج قلت العلة الغائية نفس الجولس لكن باعتبار تصوره ويلزم من انتقائه بهذا الاعتبار انتفاء السري اذ ما له حينئذ انتفاء التصور (قوله احدها منع اشتراط الطرد الخ) اجيب عنه بان المصنف معترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة كما صرح في شرح الاشارات وفيه ان مراده لو كان مجرد الاعتراض على الامام ولم تكن المساواة شرطا عند المحققين لم يبق للعدل عن ذلك التعريف وجه وجيه والا قرب ان يقال لا خلاف في اشتراط المساواة لوجود التعريف مع انتقائه في تعريف المحصول وهذا القدر يكفي سببا للعدل عنه بقي ههنا بحث وهو ان الشارح ذكر في شرح الكشاف ان قول الفائق الحمد هو المصدق يكون صريحاً في الترادف فاذ كر ههنا مخالفاً له حيث اعترض بان كتب اللغة مثبوتة بتفسير

شأن تعريف الاصل تعريف اسمي اثبات وجوب الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسمياً وقد علمت انه شرط لكل التعريفين الطرد والعكس يكون الاطراد لازماً فيه والحال انه غير مطرد فيه بحث لان محصل كلام الشارح ان الاطراد لما شرط لكل التعريفين كان تعيين احدهما لبيان اشتراط الاطراد اقرب بل يكفي ان يقال ابتداء فانه تعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا يندفعه هذا الكلام وقيل قوله ولا شك الخ متفرع على قوله التعريف اما حقيقياً أو اسمياً وقوله فالتعريف الذي في المحصول الخ متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ماد كرفا لالتعريف المذكور ليس مطرد ولا يخفى على من له أدنى دراية في أساليب التراكيب ان هذا التوجيه يقتضي التقييد في الكلام فان القاء في قوله فالتعريف الذي ينادى على فسادة قال (وههنا بحث من وجوه) أقول الجواب عن الاول

المسائل لا يلزم أن يكون بالندبة الى كل مجتهد شيئاً آخر وكذا الحال في التصديقات على ما ذهب اليه الذاهبون وحدها أو مع الملكة (قوله مع ملائكة الاستباط) جعل علم الفقه عبارة عن التصديق بالمسائل المعالومة كلها بشرط كونه مقروناً بملكه استنباط الاحكام وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت في القرون الفاضلة الاولى عبارة عن نفس الملكات والفقه على ذلك ليس الاملكة الاطلاع والوقوف على اسرار الشريعة والتعريف المتقول عن أبي حنيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت عبارة عن ملكة علم اللسان فلما صارت صناعات وجعلت في الدواوين انقلبت الاسماء الى المسائل وصارت هي الحقيقة فيها ان تعرض التدوين لا يتعلق الا بها

مطلق التعريف لاسمى في الاممى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ عما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيمكن ان يبقيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالاحتياج اليه والثاني بالاحتياج وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للادباء الا ذلك. وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصاله والتبعية من الجانبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعها اننا قلنا المفكر ترتيب امور معلومه فلاشك ان الامور المعلومه ماده للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليه ليس حسيما وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف غير يفتن

الالفاظ عما هو اعم من مفهوماتها فكيف يكون كلام انما في مترادف (قوله لاسمى في الاممى فان كتب اللغة) قال الفاضل الشرفى ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظى لا الاسمى غائبا (قوله وثانيها منع عدم صدق الاصل الخ) اوجب عنه بان يحصل كلام المصنف منع عدم اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه فاصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عن معتدبه فلا يكتفى بمجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاسناد بما ذكره وفيه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل يصدق على الفاعل على تعريف المصنف نفسه ايضا فكيف يدعى ان الاصل لا يطلق عليه أصلا مع ان دعواه ان تعريفه مساو للاصل ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الا ان البحث الرابع لو تم لم يتم هذا لان ابتناء الفعل على الفاعل لم يكن عقليا على تفسير المصنف بزعم الشارح فاخذ البحثين بهذا الآخر وقد يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى ابتناء الشئ على الغير ان ذلك الغير كالاساس للشئ المبتنى المستند اليه لانه يؤثر في ذلك الشئ والحاصل ان المراد من الابتناء الاسناد لاساسى لا الاسناد السائرى وفيه نظر لان كون الفاعل كالاساس للفعل أظهر من كون المصدر كالاساس لصيغ الافعال لان صدورها عنه اعتبارى محض وصدور الفعل عن الفاعل حقيقى وبالاتفاق يقال للمصدر انه اصل الصيغ فان يقال للفاعل انه اصل الفعل أولى (قوله يدل على ان كل محتاج فهو اليه اصل) حيث قال ثم فاذا كانت الاصلية والفرعية من الجانبين ويجرى المجاز من الطرفين كالجزم مع النكل فان الجزء تبع النكل والنكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء أصلا (قوله ولا عقليا بتفسير المصنف) قد اولئنا بما قلنا بقول المصنف بحيث لا يرد

ان المصنف ههنا يعترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرحه للاشارات اللازم المهورف للشئ لا يمكن ان يكون اعم من الشئ ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا فيجوز ان يخرين التعريف بالاعم لا يدفع الاعتراض عنه واما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة الخ فكلام صحيح بشهده تتبع كتب اللغة ومن أنكره فكله لم ينظر في الصحاح بما قيل عليه ان ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظى لاغالبيا فقد عرفت جوابه وعن الثاني ان يحصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عن معتدبه ولا يكتفى بمجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاسناد بما ذكره وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالاحتياج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذى هو الحقيقة والنوع الذى هو المجاز وقصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالاحتياج اليه وانفرع بالاحتياج بفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بخصه امر به من مطلقه وذلك انه قال ثم اذا عرفت ان معنى المجاز على اطلاق اسم الملتزم على الملتزم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية عن الطرفين يجزى المجاز من الطرفين كالعلة مع الملول الذى هو علة غائبة لها وكالجزء مع

(والفقه معرفة النفس ماله وما عليها ويزاد مجلا يخرج الاعتقادات والوجدانات فيخرج الكلام والنصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي خنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل يخرج التقليد وقوله ماله وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تنصرف به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فأعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهه تنزيه أو مكروه كراهه تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل فضارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه محسرا وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من

مقبولا

مقبولا وهن أيضا وللمضاف اليه أمر يقين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا
ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة
بأعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة
بادراك الجزئيات عن دليل والقييد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا لانه

عليه السؤال الرابع أصلا (قوله وللمضاف اليه أمر يقين) في الاقنيس ان الفقه علم المصريح والمضمن من
كلام المصنف وفي نوادر الاصول ان الفقه من الفقه فقلبت الهمزة هاء كفي هياك في اياك ولاشك ان
الوقوف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصريح لا يعبرى عن ضرب شق لتغلغل المضمن ثم صارت عبارة
عن العلم بالاحكام الشرعية فالتضمين ثمة من الواضح وههنا من الشارع (قوله دون الآخر) قبل لم يصرح
بتزييفه تأدبا لانه منقول عن الامام أبي حنيفة رحمه الله ولذا قدمه تبركا (قوله العبد نفسه) وهو المراد بك
من الروح الجسماني والبدن الا أنه لم يذكر الروح في الدليل بل ذكر ما هو الفارق بين المعينين ظهور ان
عمل البدن لا يحصل الا بالروح وفي قوله لان أكثر الاحكام الخ إشارة الى ان المراد بعالمها وما عليها أحكام
أعمالها على ماسيأى والمراد بالنفس الانسانية الروح الجسماني الحال في البدن لان النفس الناطقة
المجردة لان جمهور أهل السنة لا يقولون بها (قوله وفسر المعرفة بادراك الجزئيات) اعتبار تخصيص
المعرفة بالجزئيات يقتضى أن يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليست كذلك فالظاهر أنه
لا يعتبر (قوله والقييد الاخير مما لا دلالة عليه) قيل يدل عليه ما قاله الراغب المعرفة اسم لما يحصل من
العلم بعد تذكرة المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات الباري انه عارف وقبسه بحث لان كلام
الراغب يدل على أخذ الدليل والتذكرة وكلام الشارح في أخذ مجرد الدليل وقد يقال ولو سلم انها في اللغة
مطلقة لكن نعلقها ههنا بما عين بعدها أى مالها وما عليها الذين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل
وأعدل شاهد على التقييد لا امتناع معرفتها بالدليل وقوة استنباط و اشعار هذا التعلق به لذا التقييد
أظهر من اشمار شهرة أن الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالآخرى على ما ذكره الشارح

الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمختل فانه أصل بالنسبة ان الحال لاحتمال الحاجة
الى المحل وعن الزايع انك قد عرفت ان ما سبق ليس تفسيره الا ابتداء العقلي مطلقا بل بيان المراد بالابتداء
العقلي هناك ترتب على دليله وقد فهم منه انه مطلق ترتب أمر على آخر في العقل وهو صادق على ابتداء
الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا أول كلام المصنف بأنه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال
وأنت خير بأنه ان أراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضمة وان أراد ما ذكرنا فعبارة فاصرة عن الافادة
قال (صرح بتزييف أحدهما دون الآخر) أقول لعل وجه عدم تصرحه رعاية الأدب لانه منقول
عن الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه قال (يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام
متعلقة بأعمال البدن) أقول فيه إشارة الى ما سيأتى انى أن مالها وما عليها عبارة عن أحكام أعمالها
فالمراد بتعريفها معرفة أحكام أعمالها من الوجوب والحرمه ونحوهما فكانه قال يجوز ان يريد بالنفس
العبد المركب من الروح والبدن لان أكثر الاحكام المرادة بقوله مالها وما عليها متعلقة بأعمال
البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في الدعوى هو كبد من البدن والروح
والمذكور في الدليل هو ابدن فقط قلنا يحصل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له غاية
الوضوح قال (وان يريد النفس الانسانية) أقول يعنى بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال جمهور
أهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان أهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فاهم
انما يقولون بالنفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد قال (والقييد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا)

القسمين وان أريد
بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل
الحرام والمكروه تحريرا
وترك الواجب يكون من
القسم الثاني أى مما
يعاقب عليه والتسعة
الباقية تكون من الاول
أى مما لا يعاقب عليه
وان أريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدم الثواب
ففعل الواجب والمندون
مما يثاب عليه ثم العشرة
الباقية مما لا يثاب عليها
ويمكن ان يراد بعالمها
وما عليها ما يجوز لها وما
يجب عليها ففعل ما سوى
الحرام والمكروه
تحريرا وترك ما سوى
الواجب مما يجوز لها وفعل
الواجب وترك الحرام
والمكروه تحريرا مما يجب
عليها بقى فعل الحرام
والمكروه تحريرا وترك
الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد
بمآلها وما عليها ما يجوز
لها وما يحرم عليها
فيشملان جميع الاصناف
اذا عرفت هذا فالجمل
على وجهه لا يكون بين
القسمين واسطة أولى ثم
مالها وما عليها يتناول

ولا اصطلاحا وذهب في قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام لا تنفعا وعلى للتضرر وقيدهما بالآخرى
احترازا عما تنتفع به النفس أو تنصرف في الدين من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه
من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة
خمس ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف وانسان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان

متصلا بهذا الكلام وفيه ايضا بحث اذ لا شك ان معرفة الكل بالفعل مستحيلة ولو بالدليل فتعين الحمل
على التيهو ولا شك في مكان التيهو معرفة الكل بتقييد اثم ان قيد الاخرى ليس مستفادا من قوله مالها
وما عليها بل تقييد لما يستفاد منه بذلك القرينة فلذلك قال أي ما تنتفع الخ والكلام ههنا في استفادة قوله
عن دليل من لفظ المعرفة كما يتبادر من التفسير وهو هذا ين دفع ايضا ما يقال هذا من قبيل ذكر العام
وارادة الخاص والقرينة تشهدان المقلد ليس بقرينة اجاعا وعلمه ليس بقرينة فليتامل (قوله ولا اصطلاحا)
قيل لو ثبت عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد ثبت الاصطلاح اذ كثيرا ما يؤخذ اصطلاح القوم
من اطلاقاتهم (قوله من اللذات والالام) وكذا يخرج به الطب (قوله فذكر على هذا التقدير ثلاثة
معان) أي على تقدير كون اللام لا تنفعا وعلى للتضرر أو اول المعاني الثلاثة بما لها وما عليها الثواب
والعقاب وثانها العقاب وعدمه وثالثها الثواب وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) الاول ما يجوز
اها وما يجب عليها على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثاني ما يجوز وما يحرم على ان على
صلة الحرمة (قوله ثلاثة منها تشمل الخ) هي الثاني والثالث والخامس واعلم ان في ظاهر قول
المصنف فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم الخ مناقشة لان هذا الجزاء لا يرتبط بالشرط قبيل الجزاء هو
قوله الا في ففعل الواجب الخ وقوله فاعلم الخ جملة معترضة توطئة للجواب ولا يخفى أن الاعتراض بالفاء بين
الشرط والجزاء يعقدهما الاقرب أن الجزاء فاعلم الخ لان الجزاء وان كان في الحقيقة قوله ففعل الواجب
لكن لما كان هذا مقدمه له ذكر في الجزاء أصلا له ولك أن تقول هذا من قبيل حذف الجزاء واقامة
دليله مقامه والتقدير فان أريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما يأتي به المكلف الخ فهو نظير قوله

أقول قيل يدل عليه ما قال الراجح الاصفهاني المعرفة امم لما يحصل من العلم بعدئذ كالمعهود
والاستدلال بالانوار ولدالم يقبل في صفات الباري تعالى انه عارف قلت ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن
انطقها ههنا بما عين به لها أعنى مالها وما عليها الذي على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل
شاهد على التقييد لا متناع معرفة ما بلا دليل وقوة استنباط وأنت خير بان اشعار هذا التعلق بهذا
التقييد أظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالآخرى على ما ذكره
اشارخ متصلا بهذا الكلام (قوله ولا اصطلاحا) عطف على لادلالة قال (وقيدهما بالآخرى واحترازا عما
تنتفع به الخ) أقول الظاهر انه احتراز به عن الطب أيضا اذ لا يخرج له سواء قال (فذكر على هذا التقدير
ثلاثة معان الخ) أقول أي ذكر على تقدير كون اللام لا تنفعا وعلى للتضرر وثلاثة معان لمساها وما عليها
الاول أن يراد بالثواب وبالضرر والعقاب والثاني أن يراد بالثواب وبالضرر والعقاب والثالث أن يراد
بالثواب وبالضرر وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) يعنى لقوله مالها وما عليها
بملاحظة كون اللام لا تنفعا وعلى للتضرر والاول أن يراد بمالها وما عليها وما يجب عليها بناء على استعمال
اللام صلة للجواز كما يقال له أن يفعل كذا واستعمال على صلة للوجوب وهو هو الثاني أن يراد بهما ما يجوز
لهما وما يحرم عليهما بناء على استعمال على صلة للحرمة أيضا فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل
جميع اقسام ما يأتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس وانسان لا تشملها كلها وهو الاول والرابع
واعلم أن ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط الذي هو قوله فان أريد بهما

الاعتقادات كوجوب
الايان ومحسونه
والوجدانيات أي
الاخلاق الباطنة
والممكنات انفسانية
والعمليات كالصلاة
والصوم والبيع ونحوها
معرفة مالها وما عليها
من الاعتقادات هي علم
الكلام ومعرفة مالها
وما عليها من الوجدانيات
هي علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضا
وحضور القلب في الصلاة
ونحو ذلك ومعرفة مالها
وما عليها من العمليات
هي الفقه المصطلح فان
أردت بالفقه هذا
المصطلح زدت عملا على
قوله مالها وما عليها وان
أردت ما يشمل الاقسام
الثلاثة لم ترد وأبو
حنيفة اعلم يرد عملا
لانه أراد الشمول أي
أطلق الفقه على العلم
بمالها وما عليها سواء كان
من الاعتقادات أو
الوجدانيات أو العمليات
ثم سمي الكلام فقها
أكبر

(قوله فالمعتبر ان يعلم الخ)
والحاصل ان المصنف

ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فاقوالا فان كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد درجة الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل أقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذور دون العقوبة بالنار حرمان الشفاعة المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لان استعماله

تعالى ويكذبون ان فقد كذبت رسل من قبلك أي فلا يحزن واصبر لانه قد كذبت رسل من قبلك (قوله فع منع عن الترك واجب) اطلاق الاولى على الواجب والحرام نوع تسامح على ما سيبيح في مباحث الاحكام ويقرب منه قول المصنف اذا عرفت هذا فالحل على وجه لا يكون بين القسمين بواسطة أولى اذا المراد وجوب الحل على ذلك وتعيين اودائه لا يحتمل التعريف واعلم ان المراد بالتساوي التساوي في نظر الشارح بان يحكم بذلك صرحا او كناية وبالاولوية الاولى به في نظره بأن ينص عليه او على دليله (قوله هذا على رأي محمد) المشهور المذکور في الهداية وغيرها أن كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص قاطع وعن أبي حنيفة وأبي يوسف انه الى الحرام أقرب وذكر المصنف في شرح الوقاية أن المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم وأما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل أقرب وفي بعض شروح الهداية أن المروى عنهم رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان أبا يوسف قال لا ي حنيفة اذا قلت في شيء أكرهه فإرايك فيه قال التحريم فعلى هذا لا تفاوت عنده بين المكروه كراهة التحريم والتنزيه (قوله جعل المكروه تنزيها) ذكره للمقابلة توضيحا والمناسبة انما هي باعتبار القسم الثاني (قوله لكن يثاب تاركه الخ) فيه بحث لانه صرح فيما بعد بأن تارك الحرام والمكروه تحريما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه تنزيها ما يثاب على أنه يخالف قول المصنف والباقي لا يثاب عليه وان سبق على قول محمد درجة الله لان تارك المذكور تنزيها ما يثاب على قولهما كان مثابا على قوله بانظر بقى الاولى فالوجه أن يقال بمعنى انه لا يستحق فاعله محذورا أصلا (قوله حرمان الشفاعة) أي استحقاقه فلا يثاب وقوعها كما لا يثاب استحقاق العذاب العقوي ويجوز أن يراد الحرمان المؤقت فلا يراد أن هذا الفاعل ليس فوق مرتبة تكب الكبيرة في الحرام ولم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من أمتي (قوله ثم المراد بالواجب الخ) جواب عما يتوهم وروده من أن الفرض والسنة والنقل خارجة عن الاقسام وقد رتب ذكروا والمكروه تحريما ما يدخل في الحرام وقد أفرده بالذکر

والجواب الذي هو قوله فاعلم ان ما يأتي به المكلف ويمكن أن يدفع بأن الجزاء وقوله الا حتى ففعل الجواب الخ والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالقاء واعلم فعلم المرء ينفعه * قال (بمعنى ان فاعله يستحق محذور دون العقوبة بالنار حرمان الشفاعة) أقول فان قيل المكروه تحريما ليس محذورا فوق الكبيرة وممن تكبها ليس محر وما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من أمتي فكيف يصح ترتيب استحقاق حرمان الشفاعة على فاعله قلنا الشفاعة لا يلزم أن تكون للتخلص عن النار بل قد تكون لرفع الدرجة كما ذكره شرح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان مؤقت لا مؤبد بأن تتأخر شفاعة لمرتبة عن الشفاعة لمن لا يرتبها ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا يثاب وقوعها كما لا يثاب استحقاق العذاب العقوي (ثم المراد بالواجب ما يشمل بغرض أيضا) أقول يزيد تحقيق مراد المصنف لا يراد عليه ان الفرض والسنة والنقل خارجة عن

رحمه الله جعل الفقه عبارة عن التصديق القطعي بالمسائل وأخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية وأدخل فيها جميع ما ظهر من زوال الوحي بها وانقضاء الاجماع عليها وشرط في ذلك بأن يكون مقسورا بالملكية لا يصح صدق الفقيه على من عدا المجتهدين المستنبطين على ما قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اهم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار ويوما في وما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما أكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضاء الاجماع وأيضا ينقص بحسب التواسخ والاجماع على خلاف أخبار الاتحاد ورد بأنه لا خلاف في ان كل واحد من أسماء العلوم

هذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه فحرام والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة وانكل منها طرفان فعل أى يقع على ما هو المعنى المصدرى وترك أى عدم فعل قصيرتا عشر والمراد بما أتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهبة التى تسمى صلاة والحالة التى تسمى صوماً نحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله اي بقاءه وطرف تركه عدم اي بقاءه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضاً فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان

(قوله بخلاف اطلاق الحرام الخ) فانه ليس بشائع وان جاز كفى الوجه الخامس ولذا افرده المصنف بالذكر (قوله ما يشمل السنة والنفل) قيل فى جعل المندوب متنازلاً لا السنة نبوة عن قوله والباقي لا يعاقب عليه لان ترك السنة المؤكدة يوجب اساءة وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب اعلى ما يترتب على فعل النفل كادل عليه قوله ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ليس بمستحسن والجواب أن المراد بالعقاب العقاب بالنار وتارك السنة المؤكدة لا يستحقه بل يستحق حرمان الشفاعة كما صرح به فى مباحث الاحكام فعلى هذا قوله ليس بمستحسن اس مستحسن (قوله بمعنى الحاصل) لا المعنى المصدرى والا لكان لا يقع اي بقاء ثم ذلك الحاصل اعم من أن يكون حاصل من المصدر اللازم كاذكره أو من المتعدى كضرب اليقيم وكسر اناه الغير ونحوهما (قوله وانما فسر الترك بعدم الفعل) قيل لكن فى جعله

الاقسام الستة وقد وجد ذكرها وان المكروه تحرر عما داخل فى الحرام وقد افرده بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ثابت بدليل فيه شبهة وللغرض وهو ثابت بدليل قطعى فان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم يشهد به تتبع الكتب الفقهية بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحرر بما فانه وان جاز كفى الوجه الخامس لكنه ليس بشائع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فلهذا لم يذكرهما قال (والمراد بما أتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر) أقول اعلم أن كثيراً من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كاذان فحصل له هيئة القيام أو تحرك فحصل له هيئة الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغته المصدر قد يطلق على نفس اي بقاء الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيراً كاي بقاء القيام والقعود والحركة فى ذات المحدث فانه تحرك ولا كاي بقاء الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحرركا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الاي بقاء وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفاً كالقيام أو كهيئة كالحرارة وذلك كالحالة التى يكون المتحرك مادام متوسطاً بين المستدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزاء من مفهوم الفعل وهو امر اعتبارى لارجوده فى الخارج لثابتين فى مباحث الحسن والقبح قال (والامور المذكورة من الواجب والحرام الخ) أقول هذا أيضاً تحقيق لمراد المصنف لئلا يرد عليه أن الواجب والحرام من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمه ونحوهما وتقريره اننا لانسلم ان المشهور وذلك لكنه قد يطلق على عدم الفعل حيث يحتمل عليه فيقال ففعل مباشرة الصلاة حرام وعدم مباشرة الواجب ومن غفل عن كون الاطلاق بمعنى الجمل قال فى قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل تسامحاً لان كل واحد من الواجب والحرام على عدم الفعل بل يقع صفة له واعلم أن معنى الواجب الذى يوصف به عدم الفعل ما يستحق المنصف بمقابلته العموم بانوار ومعنى الحرام الذى يوصف به عدم الفعل ما يستحق المنصف به العقوبة بانوار واما استحقاق الثواب فاعناه هو بفعل الواجب حتى ان ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه كف

اسم كفى متزايد الافراد حيناً بعد حين يتحقق الاظهار ولحوق الافكار وذلك لا ينافى الوحدة بتعين موضوعه الذى يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومساائه بكونها مما يتعلق بكيفية العمل واما كونه اسماً للمصدر معين من التسم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فهو وعالم يذهب اليه أحد (قوله لعدم الاجماع فى الخ) قيل عليه فلا يصدق التعريف على فقه الصحابة وروايات المزا من قوله التى انعقد الاجماع عليها الاجماع الذى تحقق انعقاده فعدم الاجماع فى زمنه عليه السلام لا يضر كان انتفاء بعض الاجامات اللاحقة من زمان من بعده عليه السلام لا يضر فى صدق التعريف على فقه من علم كل ما ظهر زول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان اتفق العلم منه بالتى انعقد الاجماع عليها بعده واظهار ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة فى حصول

ترك

ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر
وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلاً أعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل
فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب عني عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان
المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد
أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب

ترك الحرام والمكروه نجرهما لا يثاب عليه ولا يعاقب لاصححه له الا اذا أريد عدم الفعل بلا قصد ولا
وجه له (قوله فعل الواجب بعينه) قيل عليه لا يلزم من كون الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل
الواجب الذي هو مما يثاب به المكلف بعينه ولو وجهه بأن المعنى لكان ترك الحرام فعل الواجب اذ يكون
الترك حينئذ واجبا مما يثاب به المكلف بعينه أو بان الاضافة في فعل الواجب بيانية والمعنى لكان ترك الحرام
الفعل الواجب واثبات فعل الواجب قلنا الاشبهه أن في الكف اعتبارين اعتبار ان كفه عن فعل محبب
لا يثاب ون هو مقصود الفاعل في نفسه بل مقصود الترك فعل آخر واعتبار أنه فعل في نفسه فهو
بالاعتبار الاول مقصود بصيغة النهي عن الافعال مثل لا تزن وبالاعتبار الثاني مطلوب الفعل بصيغة
الامر مثل كذب عن الزنا وكونه طرف فعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يكون اثبات فعل
الواجب أصلاً (قوله يستحق العقاب) معنى انه لو عوقب بذلك لكان ملائماً لمظهر الشارع ومجاري
العقول والاعادات لانه في لازم لانه ليس مذهبا ثم لا بد أن يقيدا لاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك
الضلالة مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق ولهذا يلزم القضاء وكذا الكلام في فعل الحرام مكرها
كجاء كلمة الكفر على اللسان (قوله أو سهو من العبد) قيل هذا معني على أن الساهي والناسي
يستحقان العقاب لكن لا يعاقبان للسهو والنسيان وهو مجموع لانهم قالوا معني قوله عليه السلام رفع عن
اعتي الخطأ والنسيان رفع الائم ولو سلم فالظاهر انه تعالى عفي بفضله أو بسهو العبد أو بنسيانه فالمناسب أن
يقول برفو من الله تعالى بفضله أو بسهو من العبد (قوله وباقى كلامه واضح) كيف يكون واضحاً وقد
أوضحه بعد حديث بين أن المراد بالحوادث في الوجه الرابع والخامس مادوان المراد معرفة ما لها وما عليها
وهو في أحكامها اللهم الا أن يقال الوضوح أمر نسبي فكذلك باقى كلامه واضحاً بالنسبة الى ما تقدم
لا يقتضى عدم احتياجه الى ايضاح (قوله الا ان فيه مباحث) قيل كان ما سبق فيما تقرض المصنف
نظرا الى الواقع وما ذكره ههنا دفع الاعتراضات التي أوردت على المصنف ولهذا خصه بالمباحث وان كان

النفوس عند تهويل الاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتي قال (فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل
والترك) أقول يعني ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد أمكن الاقتصار ههنا على الستة
بأن يراد بالواجب أعم من الفعل والترك وكذا المنسوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب ترك
الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلاثة وفي المنسوب ترك المكروه كراهة التنزيه
فيكون المنسوب اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين أيضاً وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضاً
فيكون المجموع مع المكروه وكراهة التحريم ستة أقسام ونحوه في الجواب لو لم يعم بل اقتصر على الستة
والمراد ان يدرج الوجوب فيما يثاب عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيه ايثاب عليه على الاطلاق
اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتي من استلزامه ان يكون بكل أحد في كل
لحظة مشويات كثيرة بحسب كل حرام لا يعذر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه
كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المرام قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان
قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فليس كذلك وان أرادها بتحقيقات ما أراد المصنف فلا

الفقاهة ورتبة الاجتهاد
وانما هي شرط صحة
الاجتهاد في جزئيات
المسائل ووجوب العمل
بهاه ولن قلده لان من
شروط صحة الاجتهاد عدم
مخالفة الاجماع على ما
قوله لا المسائل القياسية
للدور الخ) أنت تعلم ان
الدور انما يلزم ان لو شرط
العلم بالمسائل القياسية
في الاجتهاد وأما في
صيرورة الشخص فقيماً
مجتهداً فلا أصلاً واغترض
عليه أيضاً بأنه لو لم
يكون في أول القائمين
وأعماله بعده فيجوز ان
يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها
المجتهد الاول من غير دور
واقول بأنه لا يجوز
للمجتهد التقليدي بل يجب
عليه ان يعرف المسائل
القياسية باجتهاده فلا
اشترط العلم بها لزوم الدور
مردود لان الكلام في
حصول الفقاهة التي هي
رتبة الاجتهاد فلا يكون في
هذه الحالة مجتهداً فلا
يضر التقليد على ان
مطلق العلم بالمسائل عن
أدلتها بصيرته فقيماً وان
أخرجته عن التقليد بل
لا بد للفقاهة من الملكة

واعترض عليه بأنه واجب والواجب يتأب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه ان المتأب عليه فهل الواجب لاعدام مباشرة الحرام والامكان لكل أحد في كل لحظة مشويات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا تراخ في ان ترك الحرام يعني كف النفس عنه عند تهيموا لاسباب وميلان النفس اليه مما يتأب عليه والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص يقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام يقابل الحرمة فان قلت ان أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فتدل ماسوى الحرام والمكروه تحريم ترك ما سوى الواجب مما يجوز لها لان ماسوى الحرام والمكروه تحريم ترك الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذلك ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريم ترك الواجب مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقربنة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس يعني المنع عن الفعل ليسهل الحرام والمكروه تحريم بما والرابع ان ليس المراد بمرقة مالها وما عليها

تحقيقات مثل ما سبق والحق أن هذا تفنن في اسلوب الشرح والافلا فرق بين هذه المباحث وبين ما سبق في انها تبين مراد المصنف بوجه لا يتجه عليه اشكال (قوله والثاني ان المراد الخ) ان قلت لم يرد به عدم منع الترك مع انه أيضا مقابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز عليه غير متعارف وانما ذكر المناسبة لان الامكان الخاص المصطلح كيفية نسبة الوجود الخارجي لا يقال لا تساوى في طرفي المدب والمكروه مع أن الممكن الخاص ما ينساوى طرفاه ولعل الشارح لذلك قال على ما يناسب الامكان الخاص لا ناقول قد تقرري موضعه ان الممكن الخاص الخارج عن القسمة لا يتعين أحد طرفيه لكن يتوافق أحكامه تساوى ما وقد خالف البعض وبالجملة التساوى أمر زائد على مفهومه ثم ان قوله عدم منع الفعل والترك وعدم منع الفعل ليس بحسن لان المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف لا ما هو وصفه فلا بد ان

فرق بينها وبين ما سبق من التحقيقات فما وجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان بيان الغرض المصنف نظر الى الواقع وما ذكره هنادف لعدم اعتراضات أو ردت على المصنف (قوله ونهى النفس كفها) جواب عن قوله وفي التنزيل قال (الثاني ان المراد بالجواز الخ) أقول هذا دفع لما قيل انه استعمال الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فان أراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في الخامس لانه ثمة متناول للواجب وهو ليس يمكن بالامكان الخاص وان أراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الرابع مقابلة للواجب لانه شامل له أيضا وتقرر بالدفع ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي الخامس معنى الامكان العام ووجه التخصيص ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعي تناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام والازم ان يطلق الجواز على الحرام وانما استعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان العام لان غاية ما ازم من ذلك ان يطلق الجواز على الواجب ولا فساد فيه لشيوع استعماله بشهده التسبع قال (الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس) أقول هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس فيشمل ان جميع الاقسام فاسد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بجائز وهو ظاهر ولا حرام قسمه وتقرير الجواب انه داخل في الحرام لان المراد به ثمة يمنع عن النقل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بان سواه كان بدليل قطعي أو ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص واردة العام لكن القرينة خفية كما لا يخفى قال (والرابع ان ليس المراد الخ) أقول لما استعمل المصنف ههنا المعرفة وقيدها بكونها عن دليل ورد عليه اشكالان الاول ان المراد بمرقة مالها وعليها اما تصورهما

وما حصلت بعده هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه فكيف يصح اخراجها عنه وأجيب بأنها نتيجة انقضاءه وليس جزأ منها لكنها جعلت جزأ من الصناعة وأدخلت فيها لاقتدار الناس اليها في أعمالهم وأفعالهم وقرنت مع المسائل المنصوصة والجمع عليها في سلك التدوين في الجامع تتممها للمصالح وتكميلها للمنافع والحق ان الفقه اسم للملكة يعني الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعروف من معاني الفقه في الصدر الاول والقرون الفاضلة ثم لما صارت العسائم صناعات غلب الاستعمال في المسائل وصارت حقيقة عرفية فيها كما هي غير صرة واطلاق العلم على القنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون في الملكات أو المسائل اطلاق اسم لغيره لادالة له عليه كإظنه (قوله فكيف أطلق العلم عليه) العلم القطعي انما هو العلم

تصورهما ولا التصديق بشيئهما كما تظهرون ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيرها كالتصديق بان هذا واجب وذالك حرام وايهه أشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجوديات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كإثبات العمليات يعرف بوجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المهم وأراد ههنا فيما لها وما عليها ما عدا ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل ان العلم) عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه

يراد به في الرابع عدم منع الوجود والعدم في الخامس عدم منع الوجود شرعا (قوله تصورهما) وكيف يكون المراد هذا وقد قيدا المعرفة بكونها عن دليل (قوله فاحكام الوجوديات الخ) جواب سؤال مقدم وهو أنه فسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل فلا يتناول الوجوديات المذكورة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله عملا لاجها (قوله ثم لا يخفى ان اعتراضه الخ) الظاهر أن كلام الشارح فيما سبق نقل للمضاف اليه تعريفيين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر إشارة الى أن الآخر في أيضا فقوله ههنا ثم لا يخفى الخ بيان وجه التزييف وان كان على معتقد المصنف لكن فيه بحث وهو ان اعتراضه على التعريف الثاني لا يرد ههنا اذا المانع هناك من ارادة كل الاحكام كونها غير متناهية وغير داخلية تحت الضبط ولا مانع ههنا اذا يمكن ان تعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها باي معنى يراد (قوله غير مستحسن في التعريفات) قيل عدم الاستحسان انما يتقيم اذا اطلق لفظ محتمل لمعان ويراد واحد منها بلا قرينة معينة اما اذا اطلق وأريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا يرد فيه

أو التصديق بشيئهما وأيا ما كان فلا يصح تعريف الفقه لها لانه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بشيئهما وهو ظاهر الثاني ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل وجب الوجدانيات فلا يصح قوله ويراد عملا ليخرج الوجدانيات أجب الشارح عن الاول بأن الحصر ممنوع بل المراد التصديق بأحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بأن الايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقادات والتصديق بأن تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وترتيبها عن الرذائل والاخلاق الذميمة واجبة الوجدانيات والتصديق بأن الصلاة والصوم واجبان والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة في انقائه ومستفادة من كتبه ليكن ذلك كرها فيه على سبيل المبدئية فان تصور الموضوع من المبادئ التصورية وعن الثاني بأن تلك قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها في الوجدانيات أحكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انهما يدركان بالدليل والثالث بالوجدان انما هو اتفاقهما كإثبات العمليات فان أحكامهما تعرف بالدليل ووجودهما بالحس قال (ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني) أقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سبق أتى ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذي بصيرة نظرا في عبارة المصنف وان خفي على من قال المذكور ثمه ليس باعتراض بل تعيين للمعنى المراد بالنسبة وان تقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فواقعه في معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا أيضا باطل محض لانه ان أراد بالجواب جواب المصنف قد عرفت بأنه لم يجب عنه وان أراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له أصلا لان الشارح لم يدع ههنا انتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكرته في جواب ههنا بل حاصل مناقشة ان الاعتراض الذي ذكرته على ذلك التعريف وارد على هذا أيضا فوجه عدم ذكرها ههنا قال (مع ان اطلاق اللفظ على المعاني الخ) أقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة التعيين واللفظ اذا احتمل معاني متعددة بلا

(وقيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام

بمعنى الاذعان والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع رذاع استعماله في معان اخر من الصفة القاعة بانفس التي عرفها الفقهاء الحنفية ونحوها يتجلى به المذكور وهو النور العقلي والضياء المسمون والاشراق القدسي الذي به انكشف الاشياء وظهورها للنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الادراكية التي تنسطف في الاشياء الحاضرة عند النفس بهويتها الجزئية أو بصورتها المنطبعة أو المتخرجة وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخرى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلي والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه ببعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا وعلى الملكات ومنشأ هذا الاشتباه من

بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. وبيان ذلك أن متعلق العلم إما حكم أو غيره
 بالعلم والحكم إما مأخوذ من الشرع أو لا والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أو لا والعمل إما أن
 يكون العلم به حاصلًا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أو لا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام
 الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات
 والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم
 حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن انفعال مرفوع وخرج العلم
 بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجتماع حجة والإيمان واجبًا وخرج
 أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل ورسول عليه ما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة
 التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم بطلق في العرف على استناد أمر إلى آخر أي نسبتة إليه
 بالإيجاب والسلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير
 وفي اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأنه
 علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية

يمكن أن يراد بالحكم
 هنا استناد أمر إلى آخر
 ويمكن أن يراد بالحكم
 المصطلح وهو خطاب الله
 تعالى المتعلق الخ فان
 أريد الأول يخرج العلم
 بالذوات والصفات التي
 ليست بأحكام عن الحد
 أي يخرج التصورات
 ويبقى التصديقات
 وبالشرعية يخرج العلم
 بالأحكام العقلية والحسية
 كالعلم بأن العالم حادث
 والنار محرقة وان أريد
 الثاني فقوله بالأحكام يكون
 احترازا عن علم ماسوي
 خطاب الله تعالى المتعلق
 إلى آخره فالحكم هو
 التفسير قسمان شرعي
 أي خطاب الله تعالى بما
 يتوقف على الشرع وغير
 شرعي أي خطاب الله
 تعالى بما لا يتوقف على
 الشرع كوجوب الإيمان
 بالله تعالى ووجوب تصديق
 النبي عليه السلام
 ونحوهما مما لا يتوقف
 على الشرع لتوقف
 الشرع عليه

كما فيما نحن بصدده وأنب خبير بان هذا يستلزم ان لا يعد استعمال اللفظ المشترك في التعريفات من تغيير
 قرينه تدل على احد معانيه قبيحا ولا يخفى فيجه (قوله وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات)
 فسر المصنف هذا بقوله أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات ولا يخفى أن مجرد اضافة العلم إلى الحكم
 لا يخرج التصورات لان النسبة النامة ر بما يتعلق بها التصور كمن تشكك فيها أو توهم فلا بد أن يخص
 العلم بالتصديق كما هو المتبادر من اضافة العلم إلى الحكم بواسطة الشروع (قوله ككون الاجتماع حجة) قبل هذه
 المسألة من علم الكلام قد ذكرها في علم الأصول كما يأتي بطريق المبدئية وتعيم الصناعة بما ليس منها الا انها
 من مسائله وقيل هذه المسألة مشتركة بين الاصوليين أصول الفقه والكلام والمغاربة بحسب جهة البحث
 (قوله وخرج أيضا علم الله تعالى) لورتك لفظة أيضا لكان أولى لانها توهم ان العلوم الثلاثة خرجت بقيد
 العملية كالعلم بالأحكام الشرعية النظرية وان ظهر بالتأمل ان التشبيه في نفس الخروج مع قطع النظر
 عن القيد (قوله وكذا علم المقلد) لانه لم يحصل من الأدلة التفصيلية فصل علم المقلد من العلوم الثلاثة
 خطار بته والضمير في لانه يحتمل أن يعود إلى كل واحد من العلوم الأربعة وأن يعود إلى علم المقلد فقط
 اعتمادا على فهم السامع والاول أولى لكونه أشمل (قوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية) يمكن

تعيين المراد ولا يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا وفي حكمه فلا يراد جميع المعاني اذ لا عموم
 له كإسياني ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينهما والايكون مشتركا معنويا وفي حكمه ولا واحدا بعينه
 اذ الغرض انتفاء القرينة المعينة ومن ذلك ما قيل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق
 لفظ محتمل للمعان ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا أطلق وأريد به معنى واحدا مشترك
 حاصلا في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان
 المراد بها وما عليها ما يعرض الاقسام اثني عشر من العوارض الشاملة الخاصة في ضمن كل واحد من
 المحتملات الثلاثة لما لها ما علم او هي ما عدا الاول والرابع من المحتملات الخمسة فانظر واما معشر
 الاحرار واعتبروا أولى الابصار قال (وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجتماع حجة) أقول فان
 قيل فعلى هذا يجب أن يكون كون الاجتماع حجة مسألة من علم الكلام لا الأصول وقد ذكر في الثاني كإسياني
 ان شاء الله تعالى فلما اتفاد كرفيه على سبيل المبدئية وتعيم الصناعة بما ليس منها الا انها من المسائل
 وسيأتي في أوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله تعالى قال (وهو ليس بمراد ههنا
 لانه علم الخ) أقول هذا المعنى مع وضوح فساده كما أفاده المشرح قد جوز به اختاره الفضائل

المصنف وغيره هو اعتباره
 بمعنى التصديق وليس
 كذلك فيما نحن فيه قطعاً
 ويقينا هذا (قوله أولا)
 مبنى على ما اختاره من

والمحققون على ان الثاني ايضا ليس مجرد الالكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامر من التي العلم والتصديق وبغيرها تصور الى هذا اشار بقوله يخرج التصورات و يبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا خلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتمال تكلف في تبين فوائد القيود تصنف في تفسير يمراد القوم

ان يحتمل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل أو الملكة والمعنى هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية (قوله تكرارا) اما الشرعية فلا تفهمها من خطاب الله تعالى سراء أخذت بمعنى ماورد به الشرع أو بمعنى مايتوقف عليه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان التعريف للاشاعر وعندهم ماورد به الشرع في قوة مايتوقف عليه اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام وجعل المصنف بعض الاحكام التجهود بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب الايمان ونحوه يناق مذهبهم واما العملية فلا تفهمها من تعلق الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الاعمال الاخصاص الاعمال عرفا بل الجوارح ويمكن أن يجاب عن لزوم استدارك قيد الشرعية جمع كون ماورد به الشرع معنى مايتوقف على الشرع غاية الامر انه يلزمه بناء على رأيهم وذلك لا يستلزم الاستدارك (قوله بل المراد النسبة التامة) المراد بها ما يصح السكون عليه فيندرج فيها النسب الانشائية ويخرج بقوله التي العلم والتصديق (قوله عن التصديق بالقضايا الشرعية) ان قلت الظاهر ان يقول عن التصديق باحكام القضايا لان الظاهر ان المراد بالنسبة التامة الوقوع والادوقع اللذان هما جز ان آخران القضية قلت فيجمل على حذف المضاعف أو على اطلاق القضية على جزئها الا ان الذي تدور عليه وجودا وعدمها نظيره قول صاحب المواهب المسئلة كل علم نظري الخ (قوله ظاهرة على هذا التقدير الخ) قيل هذا اعتراض عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال به على التقدير الآخر وفيه نظر لان التعرض على التقديرين صريح في غير قيد العملية والظاهر ان فائدة قيد العملية التي ذكرها تم التقديرين فلا فرق في الاشتغال فليس المراد ان فوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير ولذا لم يجتبج المصنف في بيانها الى التكلف بخلاف فوائدها

الشرية قدس منه في حواشيه على شرح المختصر فلم ينظر في قوله قال (والمحققون على ان الثاني ايضا ليس مجرد) أقول يعني ان الحكم اذا جمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فليزم التكرار اما ان تفهم الاول فلان الشرع ماورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير معنى العملية والمصنف لما جوزها احتاج الى التمسك في دفع التكرار فحمل الشرع على المعنى الاخص وهو مايتوقف على خطاب الشارع والعلية على الاخص أيضا وهو رأي ضعيف الاول ما بكيفية العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام اشموله النظري أيضا والثاني ما يخص بالجواز وهو اخص منه لشموله فعل القلب أيضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ماورد به خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما تحقق في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلا نه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح بخروج به بقية الاقتضاء أو التخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ماسمائي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الا وههنا كلام سيبي في موضعه ان شاء الله تعالى قال (وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير) أقول هذا اعتراض عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا

ان الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكة أو المسائل على ما فهم الفقه انما يكون قطعية اذا ثبت كل مسألة من مسائله بالنص القطعي الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصا على حكم لم يسبق فيه خلاف ومسائل الفقه أكثرها مأخوذة من اخبار الاتحاد والاجماع الظنية والقياسات (قوله ونحوه) كالصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد عرفت ان القطع انما يعتبر في العلم بمعنى الاذعان الجازم (قوله ان الشارع لما اعتبر الخ) حيث قررهما شرعية لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث يخرجون بالعمل بها عن عهدة الامتثال والاقتداء بالاوامر الشرعية والانتهاج عن المتأخرين الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواترت الاخبار الواردة في هذا المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على انها شرعية نابتة من الله تعالى فجملة ملاحظة هذه

فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة مجزأته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور والتقييد بالشرعية بخروج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم

على التقدير الاخر يدل عليه قوله فاحتاج الى تكلف بناء الخ (قوله فذهب الى ان المراد بالشرعي الخ) سيجيء في شرح قول المصنف وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا انه قال في الحواشي اذا كان هذا الامر يقابل الحكم فمضى الشرعي ما يتوقف على الشرع (قوله ولا يدرك لولا خطاب الشارع) قيل هذا ليس بتفسير لما قبله حتى يرد عليه انه ليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله ويحتاج الى الجواب بان المراد ما يتوقف ادراكه على خطاب الشارع بل بيان للقييد الاخر الذي يعتبر في الشرعي بهذا التفسير الاخص فان المذهب هو ان الوجوب شرعي ثبوتاً في الكل وعلماً في البعض وبه يظهر ان المراد بالتوقف هو التوقف في الثبوت والعلم ولذلك قال الشارع فيما سياتى ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الايمان به فيه نظر كما استطلع عليه (قوله موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى الخ) سوق الكلام يقتضى أن يقال على وجوب الايمان فكانه محمول على حذف المضاف (قوله وكلامه) هذا مخالف لما في شرح العقائد من الاستدلال على ثبوت الكلام

التقدير والاشتغال بها على التقدير الاخر قال (فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع) أقول فان قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد بالخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كبير قلنا ما ذكره الشارع هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارع بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف الخ فان قيل كان حق العبارة حينئذ أن يقول الخطاب الموقوف على الشرع أو غير الموقوف عليه قلنا قول الشارع فيما سياتى وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعتذاره وان كان فيه كلام يستعده هناك ان شاء الله تعالى قال (ولا يدرك لولا خطاب الشارع الخ) أقول الظاهر انه عطف تفسير لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا أن يراد بالشرع خطاب الشارع وما يتوقف وما لا يتوقف ادراكه أو يقال ما به تدنى قوله ولا يدرك والمراد به بالمذكور فعل المكلف كما سياتى توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى حينئذ لا يبقى اشكال قال (لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان) أقول يعني ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على الايمان بوجود الباري تعالى الاول فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف ثبت عنده الوضع الالهي أو خطابه تعالى وذلك لظهوره واما على الثاني فلان ثبوت غيره موقوف على دلالة المجزأة التي يظهرها الله تعالى في نبوة النبي عليه السلام على وفق دعواه ليعلم صدق المتبع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وادائه وكلامه واعلم ان ههنا أمور اخرى عدها القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس المحدث أو جزئه أو شرطه لما تقر في موضعه ومنها امتناع ثاني غير قدرة الله فان دلالة المجزأة على صدق مدعى الرسالة تتوقف عليه لتميز المارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى لتكون تصديقاته فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر على الاصول المتعتمدين لاستنباعها البواقي قال (وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف) أقول فيه بحث لان قدم الحكم انما ياتي في توقف نفسه على الشرع بمعنى الشرعية ولا ياتي في توقف ادراكه على

الطبيعية تكون مسائل الفقه طوعية وان داخلها الظن في طريقها وان لم يكن كل مجتهد مصيباً على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير الشارع اياها فمضى عنه لمن يعمل بها الاثبوتها عند الله تعالى فالاجابة الى ما سبذ كره المصنف رحمه الله بقوله واما عند (قوله انه يجب عليه العمل الخ) قيل عليه يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني قطعياً وان لم يعلم ثبوته في الواقع وأنت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وقد عرفت ان دفاعه بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شرعية لنا لا ثبوته عند الله تعالى بدأ وهو لا يثبت الا المصيب من المجتهدين والذي ثبت باجتهاد المجتهد فحسب من غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعي الثبوت أيضاً بمعنى انه حكم قررره الله سبحانه شرعية لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعية

فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن عندهم توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعته التي عليه السلام وتوقف التصديق بشيئ من شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه

بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين هذا (قوله فكيف يتوقف على الشرع) هذا مبنى على أن يعتبر في الشرع توقفه على الشرع ثبوتاً كما تبرقفة عليه علماء والافتداهم الحكم انما يناني توقف نفسه على الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المصنف اقتصر في تفسير الشرع على قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هناك أن ارديه خطاب الله وهو قديم فالمراد ثبوت علمنا به بالادلة (قوله ولقائل أن يمنع توقف الشرع الخ) ادعى المصنف ان وجوب الإيمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع عليه فقول الشارع ولقائل أن يمنع الخ منع للدليل وقوله ولا منافا ابطال للمدعى وأجاب عنه القائل الشرع يف باحاصله ان قوله كوجوب الإيمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا بما لا يتوقف عليه بعينه بل المثال له نفس الإيمان وقوله ونحوه عطف على الإيمان وتصديق النبي عليه السلام ولاشك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الإيمان والتصديق فلو توقف على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف ايضاً نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولاشك في توقفهما على الشرع لانه المبنى حقاقتها وأركانها وشرايطها والشارح جعل قول المصنف كوجوب الإيمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحوه عطفاً على وجوب الإيمان أو وجوب التصديق فأعترض بما اعترض وفيه بحث لان المصنف مثل صريحاً لما لا يتوقف على الشرع فوجوب الإيمان حيث قال في حواشيه على التوضيح على ما سبقه الشارح في شرح قوله بعضهم عرف الخ واذا كان تعريف الحكم الشرعي فعني الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا بما يتوقف على الشرع والائكان الحد اعم من المحدود لتساوله مثل وجوب الإيمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع على ان قول المصنف فيما سياتي برده عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو قادم في حمل كلامه على ما ذكره الشرع فان وجوب الإيمان ثبت بالخطاب بلا مريية فلو كان حل الخطاب أو لا على ما ثبت به ومثله وجوب الإيمان كيف يصح الاعتراض

الشرع بمعنى خطابه المطاوب كالقرآن والحديث حينئذ يجوز توصيف الخطاب على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتامل قال (ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان الخ) أقول لما ادعى المصنف ان وجوب الإيمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع صرح الشارح أو لا يمنع الدليل بقوله ولقائل أن يمنع الخ وأشارنا الى ابطال المدعى بقوله ولا منافا لتوقف وجوب الإيمان الخ وأجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث النبي عليه السلام الى الناس كافة اكتمل مصالحتهم في العاجل والآجل بتبليغ أحكامه اليهم قام النبي عليه السلام بالتبليغ فبلغ أحكامها معتقادات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي عليه السلام بتبليغها هو المسمى شرعاً ثم الائمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا أحكاماً عملية وضموا الى العمليات من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في كتب هذه الاحكام المدونة هي المسائل الفقهيية والعملي بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية بتوقف على الشرع وغير شرعية بتوقف الشرع عليها فان الاعتقادات من الاحكام التبليغية التي من جملتها وجوب الإيمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام بتوقف الشرع عليها الكونها جزأ منة وسابقاً بالوجود والشرف على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمنبطة بتوقف على الشرع

الاحكام الشرعية مطلقاً انما يتأني على مذهب الحنيفة ومن تابعهم من أهل الحق والتحقيق من ان الادلة العقلية قد تفيد اليقين وأما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة العقلية كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد أيد هذا الرأي واستصوبه واتخذ مذهباً لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية ويجب عن الاشكال بأن الحكم مقطوع به والظن في طريقه (قوله أو ثبت الحكم الخ) قال السيد الشريف ولا يخلف الا ان يراد بالاحكام ما هو اعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر أو في الظاهر بأن يصير مضمونه حكم الله تعالى ظاهراً طابق أو لا فقهوا الذي يمتد بظنه وأوصله وجوب اتباعه الى العلم بشيئ ومن ههنا يدخل الاشكال بأننا نقطع ببقاء ظنه وعدم جرم ضرب بل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لمتناهيها وذلك لان

على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما فايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافع لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع

ثانيا بان الحكم المصطلح مائت بالخطاب لاهو (قوله ولا على العلم بوجوبهما) انما قال ولا على العلم بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك لولا خطاب الشارع على ما صرح به فالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق بهذا المعنى انما يتم لو توقف الشرع على ادراك وجوبهما قوله وهو غير مفيد الخ) المفعول محذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

لتوقفه على التبليغية العملية أو الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية أو العملية اللتين مجموعهما الشرع وهو تعريف اما اول فلان تسمية الشرع بما ذكره اصطلاح جديد فان استقرأ موارد الاستعمال بشهده بان يستعمل في معان اربعة ليس ما ذكره واحدا منها الشارع وخطابه دليلين والمشروع مطلقا سواء كان غير حكم كالاسباب والعلل والشروط أو حكما تبليغيا كان أو اجتهاديا كما هو المذكور في الكشف وغيره واما ثانيا فلانه يقتضى ترادف الشرع ان تكون المسائل الكلامية باجها يتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هي الاحكام السبعة لا غير واما ثالثا فلانه يقتضى توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزء وساده ظاهر وأجاب عنه أيضا بعض الافاضل بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان وجوب التصديق بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليهم - ما لا على وجوبهما يعني ان الدور على ما قرره المصنف وأراد الشارح لا يدفع وثابت لا يرفع والشارح اعتبر أمر اذا عليه فالجواب في دفعه اليه وذلك ان ما لا يتوقف على الشرع على تقدير المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي عليه السلام حيث قال أى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقف على التصديق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثلا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بأن الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لان نفسه فلا دور وهو ان المصنف ليس بما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسمه أيضا نفس الصوم والصلاة والزكاة وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها لاننا نقول تلك الافعال واما لها مما هو من الافعال الشرعية لا شك في توقفها على الشرع لانه الميسر حقا ثمها وأركانها وشرايطها فن أنكره فكانه لم ينظر في مباحث النهي بل الجواب ان يقال ان جعل عبارة المصنف على ذلك برده قوله الا انه يرد عليه ان الحكم المصطلح مائت بالخطاب لاهو فان وجوب الايمان انما ثبت بالخطاب بالامر به فلو جعل الخطاب أو لا على ما ثبت ومثله بوجوب الايمان كيف صح ثانيا الاعتراض عليه بأن الحكم المصطلح مائت بالخطاب لاهو وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب التصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمه الكذب فهى ان ثبت شرعا يلزم الدور ولا يخفى على من له أدنى مسكة ان ما ذكره ههنا من طريق الدور وهو المذكور في تلك المباحث لا تفرقة بينهما فظهر بطلان ما قيل ندر بيجاز ذلك الجواب انه أراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتم امل فانه الملتزم للصواب واليه المرجع والمآب قال (وهو غير مفيد ولا منافع لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع) أقول أى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق به مقياسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه جدا ولو وقفنا عليه أولا لاكتفينا به (قوله وعلم أصول الفقه) اضافة السلم الى أصول الفقه بمعنى العلم المخصوص من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كتصريح الاراك وعلم المعاني والبيان لثلاثتهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق ورجوع الضمير بظاهرة الى الفقه الذى في ضمنه وما يقال من ان اضافة العام الى الخاص قبيح انما هو واذا اشتهر كون المضاف اليه من افراد المضاف نحو نسان زيد (قوله يتوصل بها اليه الخ) راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله أصول الفقه الكتاب والسنة أو في ضمن قوله علم أصول الفقه فانه وان يكن له معنى على تقدير العلم به وبمجرد الزاى من زيد الا ان فيه لمح

كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واماعلى يتعلق بها التقيد بالعملية لانخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيحيى (قوله أي العلم الحاصل) قد يتوهم ان قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فرفع ذلك باية متعلق بالعلم لا بالاحكام اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد

توقفه على وجوب الايمان والتصديق أو هو من نزل منزلة اللزوم وبالجملة تعلقه بقوله لتوقف وجوب الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم (قوله من ان لا وجوب الا بالسمع) أي لا ثبوت للوجوب الا بدليل نعمني فان مذهب الشيخ أبي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولهذا في ذكر الشارح السمع بدل الشرع والا فالمشهور أن لا وجوب الا بالشرع أي خطاب الشارع فلا يرد ان الوجوب بما ثبت بتعلق الاجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بما مر آخر (قوله أي المتوقف على الشرع) الظاهر ان ليس المراد بالشرعي ما يتوقف عليه بل ما يتناوله والمأخوذ منه يرشدك اليه لفظه ثم وان هذا البيان لا اختصاص له بأحد معني الشرعية وان فائدة العملية لم يبين على المعنى الاول للشرعية فليستأمل (قوله وفيه كلام سيحيى) أن الظاهر من الافعال الجوارح فلا يتناول النظريات فيحتاج الى تعميم الافعال فيقال المراد بها ما يعم الافعال الجوارح والقلب فيتناول النظريات ويخرج بالعملية اذ يراد بها ما يختص بالجوارح (قوله اذا الحاصل من الدليل الخ) قيل فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد ان العلم به منه وأنت خير بأن ما ذكر من مبنى على ان الدليل ما يمكن التوصل به بجميع النظر فيه الى العلم بالمطلوب أو ما يلزم من العلم به ولو بوجه خاص العلم بالمطلوب والكلام في النسبة بطريق الحصول منه لافي

لزم الدور وانما المفيد فيه توقفه على وجودهما واللام في توقف صلة لتناظر قال (كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع) أقول قيل مذهب اليه الاشعري من ان لا وجوب الا بالشرع ان أراد به ان ثبوت الوجوب بالشرع فهو غير مستقيم لان العلم قطعا ان الوجوب انما يثبت بتعلق الاجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بأمر آخر وان أراد به أن لا يعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا يفي ما استثناه من توقف الشرع على وجوب الايمان وهو ينفى لا يختار الشق الاول ونفسر الشرع بخطاب الشارع على ما سبق فان مذهب الشيخ أبي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله السمع بدل الشرع وذلك القائل في ذلك الباطل على الباطل الاول المستبعد والفاصل السابق المستبعد حتى اعترض الشيخ الاشعري بما هو غرض شوب الحق بصري وكوفي بالاشعري مذهبهم ولا عبور على مطلبه والحق ان عقل عن هذا القدر فتصديه على التصنيف ظلم وغدر قال (وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح) اقول أي كون التقيد بالعملية لانخراج النظرية ككون الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على المصطلح لخروجه عن الحكم بذلك المعنى الا اذا كان الحكم بذلك المعنى شاملا للنظري حتى تخصيصه العملية وفي شموله كلام سيحيى حيث يقول ويقال ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررة قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير وستسمع هناك انه من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء ان عم والاقفي الوضعي قال (اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه) أقول فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه

ثم الشرعي اما نظري
واماعلى فقوله العملية
يخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية كالعلم
بأن الاجماع حجة وقوله
من أدلتها أي العلم
الحاصل للشخص
الموصوف به من أدلتها
المخصوصة بها وهي
الأدلة الاربع وهذا
القيدي يخرج التقليد
لان المقلد وان كان قول
المجتهد دليلا لانه ليس
من تلك الأدلة المخصوصة
وقوله التفصيلية يخرج
الاجالية كالمقتضى
والثاني وقد زاد ان
الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال

الاضافة وشبه الاستخدام
وقيل عليه الدليل عند
الفقهاء هو الكتاب
والسنة والاجماع
والقياس دون المركب
من القضايا ورد بأن
اعتبار الصورة لا ينكره
أحد والفقهاء خصوصا
الحنفية لا يخرج كلامهم
عن قواعد المعقول في
تخصيص الفروع وتأسيس

بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعمل المقلدون كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم ولكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفضيلية لأن العلم بوجود الشيء لوجوده مقتضى أو بعدم وجوده لوجوده الثاني ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون طريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازاً عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد بخبره بأنه مكرر لخروجه

ولاشك أنه مكرر

الاصول وان لم يلتفتوا الى مرادهم الفظ والبحث عن موضوعاتها (قوله وانما قلنا على وجه التحقيق احترازاً عن علمي الخلاف والجدل) عرف الاول بأنه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الشرعية المختلف فيها بين الائمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وتلخيصها ويراد الشبه وقوادح الأدلة وتحويرها الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لما كثر الخلاف في الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافاً لا بد من وقوعه واتسع في المسئلة ذلك اتساعاً عظيماً وجرحت مناظرات بين أو باب المذاهب المتمسكين بها الاخذين بأحكامها فاحتاجوا الى اصول صحيحة وطرائق قويمه يحتاجها كل منهم على مذهبه الذي قلده واثبات رأيه الذي حمزه في كل باب

النسبة المطلقة فالبحث خال عن التحصيل (قوله لم يحصل من النظر في الدليل) أي بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات ولا شك في خروج علم المقلد (قوله فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط الخ) قيل اخراج علم الرسول عليه السلام بقيد الاستدلال أو الاستنباط انما يصح على رأي من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأي من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده عليه السلام في البعض وأنت خير بأن هذا على تقدير أن يكون اجتهاده عليه السلام بطريق الحركة ولكنه يجوز أن يكون حذسياً بطريق الدفعة وأما توقفه وتأخره عن الجواب في بعض الاحيان فيجتمه أن يكون لاجل تحصيل المبادئ لا لترتيبها فان مقتضى ما ذكر أن من بلغ درجات الاجتهاد الى ان يحصل له بعض الاحكام بالحذس لا يكون قسماً بل هو فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه (قوله فخرم بأنه مكرر) فوقف على المصنف بأن ازدياد القيد المذكور على تقدير كلة عن مكان كلة من وقد نص على الفرق بينهما في الكشف وهذه مناقشة واهية جدا لان غيبي مراد فالمن كما في قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله سبحانه أو انك الذين تقبل عنهم أحسن ما عملوا بدليل فتقبل من أحدهما ولم تقبل من الآخر بنا تقبل منا وبالعكس تخوفوا بل للقاسية قلوبهم من ذكر

العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد ان العلم به منه وتظيره ان النظرى والضرورى يقعان صفتين للعلم بمعنى ان حصوله يحتاج الى نظرو كسب ولا يحتاج اليهما ويقعان صفتين للمعلوم بمعنى أن حصوله به من غيره فلو قال اذا الحاصل من الدليل أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان التقدم لا ينافى حصول العلم به من غيره فلو قال اذا الحاصل من الدليل لما تقررت ان العلم لا غير تعين تعلق الجار بلا علم المذكور اذا لاضرورة في المصير الى التقدير لم يرده شئ قال (ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر الخ) أقول هذا دفع لما ردد على قول المصنف وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلدون كان قول المفتى دليلاً لكنه ليس من الأدلة المخصوصة لانه لا يخرج لانه لان علمه أيضاً مستند الى تلك الأدلة تعاقبه أن يكون بالواسطة وتقرر الدفع ان المتبادر من العبارة أن يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به وما يستند اليه بواسطة أو وسائط لا يكون داخل في العبارة قال (فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازاً عنه) أقول اخراج علم الرسول عليه السلام مطلقاً بقيد الاستدلال انما يصح على رأي من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأي من جوزه فلا يخرج به فقط بل مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده في البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الاحكام من أدلتها بالاستدلال قال (والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد الخ) أقول يعني ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد الاستدلال مكرراً لانه لم يقيد بها من أدلتها حتى لو اعترف ان قيدا الاستدلال مفيد اخراج علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة لكنه لم يعترف به فقط بما قيل انما ينسب التكرار الى الثاني لتأخره في الذكر وان كان الاولى ان

يقوله

بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما

الله يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا كما صرحوا به (قوله لو سلم) يعني لا نسلم انه مشعر بالاستدلال بل هو ان يكون حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الشارح الاشعار في جوابي شرح المختصر بأن الحاصل بالأدلة بطريق الضرورة يكون معها الاعضا ورده الفاضل الشريف بأن لامتنافاة بين المية زمانا وانما خردا نأوي يمكن أن يدفع بأن المتبادر من التقدم والتأخر وما في معناهما هو بالزمان فالتبادر من قولنا حصول العلم عن الدليل تأخره عنه بالزمان ولو كان حصوله به بالضرورة لكان معه بالزمان لاعتنه بالذات وهذا كاف في الاشعار بالاستدلال هذا فان قلت هب ان كون قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع استدراكه اللازم على زعم المصنف لكن لا يدفع الاستدراك مطلقا لان ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغي ان يكون قوله عن أدلتها التفصيلية مستندرا كما خابنا عن الفائدة كما هو وجهه ثم يف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد قيد الاستدلال يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف كما أشار اليه الشارح سابقا والباقي ليرتبط بذلك القيد على أن في تفرير الشارح إشارة الى ان قوله بالاستدلال متعلق بالعلم المخصوص أعني العلم الحاصل من أدلتها التفصيلية فلا استدراك لان اعتبار القيد بدون القيد لا يجوز ليقال فلينجمل متعلقا بالعلم المطلق لا نقول هذا طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين سيما اذا اشتمل

ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفسد فائدة خاصة بخلاف الثاني اذا أفاد ما أفاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التي هي الاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف وان ما ذهب اليه المصنف من التكرار وهم محض فبطل أيضا ما قيل بناء على الباطل على الباطل انه قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح من ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدفع الاستدراك لما بينا اذا ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فيبقى قوله عن أدلتها التفصيلية مستندرا كما خابنا عن الفائدة وتبين أيضا ان ما ذهب اليه المصنف من قوله بالاستدلال على التكرار ليس توهما كما زعم المولى الشارح غاية ما في الباب انه ليس بتكرار محض حيث أفاد مع التكرار أمرًا ازيد الكنه الاتنافي الاشتغال على التكرار الذي أثبتته المصنف قال (فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال الخ) أقول هذا السؤال من قبل المصنف لما عرفت انه ساكت عليها بل هو ايراد على أمر ابتدءه بأن قيد الاستدلال زائد قطعاً لان قيد من أدلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما أيضا وحاصل الجواب ان لا نسلم انه مشعر بالاستدلال بل هو ان يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم انه مشعر به لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان وذلك لان قوله من أدلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاجراء الخلاف كما ذكره المصنف فدلائله على الاستدلال اتماضه لمتبادرها والتزام كما هو أصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم أن الحاصل من الأدلة قد يكون بالاستدلال وعلى الثاني ان لم يعتبره الا لتزام في التعريفات فهو التصريح بما علم التزاما ولا بد منه في صحة تحديده لفظا وان اعتبر فهو لا لهما بيان

من أبواب الفقه والخلاف
 اما مجيب يحفظ وضعا
 فرعيا أو سائل حدم ذلك
 والجدل أعم منه فانه علم
 يتوصل به الى حفظ أي
 وضع وهدمه باستعمال
 الاقضية المؤلفة من
 المشهورات والمسلات
 وهو أحد أجزاء المنطق
 وله استمداد من علم
 المناظرة وطريقة
 البرزوي فيه تختص
 بالأدلة الشرعية
 وطريقة العميدى تم
 الشرعية والعقلية وزعم
 بعضهم أن الخلاف
 والجدل واحد وزاد
 المصنف قوله على وجه
 التحقيق احتراز عن
 هذين العلمين واعترض
 بأن لا نسلم أن قواعد
 مما يتوصل به الى الفقه
 توصلوا قريبا وانما يتوصل
 بها الى محافظة الحكم
 المستتبط أو مدافعة
 ونسبته الى الفقه وغيره
 على السوية الآن
 ألفقها لما أكثر وافيه من
 مسائل الفقه توهم أن له
 اختصاصا بالفقه وأجيب
 عنه بأنه اذا تكلم الخلاف

أول دفع الوهم أوليमान دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريف للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك اهدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

الطريق المختار على فائدة زيادة التوضيح وبالجملة التطويل غير الاستدراك (قوله أول دفع الوهم) أي دفع وهم من يغفل عن هذا لزوم و يظن ان مثل علم الرسول عليه السلام عن الأدلة (قوله فنقول عرف بعض الاشاعرة) يعني انهم لم يريدوا قيد الاقتضاء أو التخيير ولما اعترض عليه بعدم المنع زاد البعض الآخر من الاشاعرة هذا القيد فحصل الاتفاق من الفريقين بأن ما ذكر تعريف للحكم الشرعي للحكم المأخوذ في تعريف الفقه فلا ينافي هذا ما سبق من طعنه على المصنف في زعمه أن كونه تعريف للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة ولا ماسياتي من انه لا خلاف لاحد من الاشاعرة في أن هذا التعريف المحدود واعتبار هذا القيد فيه (قوله دون الاحتراز) متعلق بالكل فزيف ما قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول اما كونه للتصريح بما علم التزاما فلان كون أحد القيدين تصريحا والاخر بالالتزام أن كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد لالة كل واحد منهما على الاحتراز المذكور وليس الا بالالتزام واما كونه لدفع الوهم فلان قوله عن أداتها التفصيلية لم يوهم خلاف المقصود ولا يكون قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان أوهم الخلاف فلا فائدة في ذكر المحروح الى ما يزيد الوهم الناشئ عنه بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال الذي يفيد فائدة مع الزيادة والخلو عن إيهام الخلاف واما كونه للبيان فمثل ما ذكر في دفع الوهم من غير فرق ولا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا من تحقيق الكلام تعريف ما كيننا من الخيالات والاهام قال (المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى الخ) أقول في العبارة مناقشة وهي أن المفهوم ههنا أن يكون هذا الاثبات والنفي المذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم توجد العبارة في كتبهم المشهورة فالاحسن أن يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية ليلانم ما قال في الصفحة السابقة ذكر في بعض المختصرات الخ (قوله والمصنف ذهب الى انه تعريف له) أي للحكم المأخوذ في تعريف الفقه (قوله وان الشرعي قيد زائد على الخطاب) حيث قال وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعي (قوله وان كونه تعريف للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة) حيث قال وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا وسياتي تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى ويبان أن صاحب المنهاج أيضا قائل بأن التعريف للحكم الشرعي وترييق وهم من زعم أنه عرف الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قال (فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال الخ) أقول يعني لم يريدوا قيد الاقتضاء أو التخيير وسيجيء انه اعتراض عليه بعدم المنع فزيدوا لاشك أن الذين زادوا هما أيضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق معهم بأنه منهم وبأنه ليس تعريف للحكم المأخوذ في تعريف الفقه للحكم الشرعي ابتداء فلا ينافي هذا ما سبق أنقاطه على المصنف في زعمه أن كونه تعريف للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة ولا ماسياتي من لا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي ومن عجز عن هذا التوجيه من صحة قوله في يقول بالباء التختمانية على أن يكون فاعله المصنف ولم يراد من مراده لو كان ذلك لقال لقال وان المصنف لم ينقل عن بعض الاشاعرة تعريفها لبا عن القيد بل ذكرهم الاشارة مشيرا الى التعريف المشتمل عليهما وهو ههنا الكلام النفسي الا ترى أن الضمير يرجع الى ما يقع به الخطاب لكن فيه حذف لان الكلام النفسي لا يقع به الخطاب اللهم الا أن يقال المراد أنه يقع بسبب اقحامه الخطاب ومن ذهب الى أن

والخطاب

ولما عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال (والحكم
قيل خطاب الله تعالى) هذا
التعريف منقول عن
الاشاعرة فقوله خطاب
الله تعالى يشمل جميع
الخطابات وقوله (المتعلق
بأفعال المكلفين) يخرج
ما ليس كذلك فبقي في الحد
فحسب والله خلقكم وما
تعملون مع أنه ليس بحكم
فأخرجه بقوله (بالاقتضاء)
أي الطلب وهو ما طلب
الفعل جازما كالايجاب
أو غير جازم كالندب واما
طلب السترك جازما
كالتحريم أو غير جازم
كالكرهية (أو التخيير) أي
الاباحة

في عملة الأجزاء الصغر
أو البكارة على قواعد
الخلاف فلا شأنه
يتوصل بها الى حكم هذه
المسئلة توصلوا قريبا
وكون نسبتها على السوية
لا ينافي ذلك فائتبه ان
اتوصل بها اليه والى
غيره يكون قريبا وديان

والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهمى لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم والامير جدهم أصلاً إذ خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزجيماته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال إضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على أن لا حكم الاخطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى الأمر والسيد خطابهم أيضاً حكماً لا نأقوله انما وجب طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم الاحكامه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع أنها ليست أحكاماً

للعلم الشرعي (قوله وهو ههنا الكلام النفسي) فوفش فيه بأن الكلام النفسي لا يقع به الخطاب اللهم إلا أن يراد أنه يقع بسبب افهامه الخطاب (قوله فسر الخطاب بالكلام الموجه الخ) أي الكلام اللفظي إذا الظاهر أن التوجيه للافهام أو قصد الافهام منه انما يأتي في الماغوظ كما لا يخفى (قوله بقدر من أفعالهم) الاظهر أن يقول بفعل من أفعاله اذ ينبغي أن يراد من الأفعال والمكلفين جنسهما بناء على ان الجمع المدرك باللام والمضاف اي ذمها قد ينسج عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح إطلاقه على الواحد وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى حمل الأفعال على الجنس كذلك يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه بقوله فيما بعد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا يقال المراد بالخطاب ههنا هو الكلام النفسي على ما اعترف به ولاشك أن الكلام النفسي صفة واحدة فيمتثل تحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لا نأقول الكلام وان كان صفة واحدة حقيقة إلا أنه

الكلام لا يسمى في الازل خطابا يعني أن المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تفسير الخطاب بأحد هذين المعنيين فإن شيئاً منهما لا يصدق على الكلام النفسي لا يصدق منه الافهام بل لا يتعلق بقصد الافهام إلا بالكلام النفسي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسى لا يقال تعلق القصد بشئ في تقدم لا نأقول متعلق بقصد ليس هو الكلام بل الافهام وهو حادث بالامر يقان قيل لم يكن في الازل من هو متهمى لفهمه قلنا قصد افهام من هو متهمى لفهمه لا يقتضى حضور المتهمى له عندا القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك ما يرتب الاب كتابا ليقراه الابن الصغير عند ابوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير متهمى لفهمه في ذلك الوقت قال (ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم) أقول خواص النبي عليه السلام كما يحتاج الى حمل الأفعال على المعنى الجنسي فكذا يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه تارة بقوله بما ليس بفعل المكلف وأخرى بقوله والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وكان الشارح انما لم يصرح به لظهوره بعد التصریح بالاول وأما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسج عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح إطلاقه على الواحد فكذا اذا أضيف الى معرف كذلك يراد به ذلك كما تقرر في موضعه فانه فقه مقاله الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف كان أعسن ليدناول ما لا يع من أحكامه كخواص النبي عليه السلام تلخص من جميع ما ذكر من الاول الى الآخر ان الحكم خطابه تعالى الازل الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس فقل من جنس المكلف وهذا ظاهر لمن له أدنى منسكة وان خفي على من قال انه يدل على أنه ذاهب الى أن ههنا خطابات متعددة يتعلق كل واحد منها بفعل من أفعالهم ثم قال لكنه مناف لما سبق من أن الخطاب هو الكلام النفسي فانه صفة واحدة أولية

التكلم في عملة الاجبار ليس من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليه أن الخلاف له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلاشك في اشتغال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتغاله على انها من قواعد أو بطريق التمثيل فيصدق على علمها أنه العلم بالقواعد التي يتوصل الخ ولذلك جمعها المصنف في النقص وجعله مبنياً على اشتغالها على تلك القواعد فينتقص التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجها من قيد قوله على وجه التحقيق من حقيقته اذا أثبتته ولا زب في أن العلم بهذه القواعد في هذين الفذين ليس على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة أو المدافعة (قوله ما يكون احدي مقدمتي الدليل الخ) فالدليل على هذا قول مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول آخر فان

فريد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير ايراد الحدود وهو قولهم بالاقضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصاص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقضاء أو التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقضاء أو التخيير لان قيد الحيشية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والخطم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالطاثر كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة أو وهو لا تشكيك والتريد فينا في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببه الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها وما نسيه النجاسة عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانية

متعدد باعتبار المتعلقات في متعدد الخطاب حيثما يستقيم ما ذكره (قوله اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك) فيه ايماء الى أن عدل الاباحة من الاحكام التكبيلية باعتبار ما فيها من سلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف لا تقتضي كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف فلا عدول عن المناسبة (قوله لان قيد الحيشية مراد الخ) اعترض عليه بأنه لو لم يذكر التخيير لم يدخل الاباحة في التعريف اذ ليس فيها تكليف وأجيب بأنه لا يلزم من اعتبار الحيشية أن يكون الخطاب تكليفيا بما يتعلق هو به بل يجب أن يتعلق بفعل من يتعلق بفعله التكليف في الجملة بقي فيه بحث وهو أن اعتبار الحيشية المذكورة يدفع النقص بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون لكن لا يدفع النقص بالقصاص المبينة لافعال المكلفين فان الحكمة في تلك القصاص التنبيه على وجوب التخلق بأخلاق السلف الصالحين والتجنب عما كان سببا لهلاك بعضهم من عدم اجتنابهم عما كفهم الله باجتنابه قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب ولا يخفى ان الاجتناب حيثما يتعلق بهم من حيث انهم مكلفون الله -هم الا أن يقال الخطاب المتعلق بأفعالهم من تلك الحيشية من الحكم المصطلح والعلم به داخل في معنى الفقه كما سيصرح (قوله والمصنف أهمل الخ) أجيب عنه بأنه اكتفي في التمرح بذكر السببية والشرطية على ارادة

قائمة بذات الله تعالى واذا لا خطاب سواه يتعلق بشئ من الافعال فالمتعلق بالافعال هو لا غير قال (اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك الخ) أقول هذا التقرير لا يخالف عن الاشارة الى حد ما يتخلف في الخطران عدل الاباحة من الاحكام التكبيلية عدول عن المناسبة اذ لا تكليف فيه أصلا حتى قال بعض الصواب ان ثلث القسمة فيقال الحكم اما تكبيني أو تخييري أو وضعي وذلك لان نسبة حكم الى تكليف لا يقتضي كونه مبطلا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف كما تؤذن به العبارة نعم رد الاشكال على الاستاذ اذ اسحق حيث جعل الاباحة تكليفيا وان أجيب عنه أيضا في موضعه قال (والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول) أقول يعني أن الحكم حادث لانه متصف بالحادث وكل ما هو متصف بالحادث فهو حادث أما الصغرى فليكونه متصفا بالحصول بعد العدم وكل ما يتصف به فهو حادث اذ لا معنى للحادث الا ذلك وأما الكبرى فلما تقر في علم الكلام أن القديم لا يتصف بالحادث قطه - أن الشارح أقام دليل الصغرى مقامها وترك الكبرى اكتفاء بتقريبها في الكلام قال (والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانية) أقول يعني ان كلا من السببية والشرطية كما انهما من الوضعيات بالاستبداد فكذا المانية منها بالاستبداد ولا ينافي تلازمهما مع الشرطية باعتبار فاذا كان لها استبداد مثلها كان

(وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوطان اما تكبيني وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير واما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب الصلاة والظهاره شرطها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكبيني وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لا يذكر الوضعي لانه داخل في الاقضاء أو التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة فينتهذ الوجوب من باب الاقضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكبيني ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر في ضرورة لا يدل على اتحادهما

كان القسول الآخر

فأجاب

فأجاب الأشاعرة عن الأول بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد التقدم بل المتصرف بذلك هو التعلق والمعنى
تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقاً بمنع تعليل الحكم بالحدوث بمعنى تأثير الحدوث فيه بل معناه كون الحادث
أمانة عليه ومعرفة له اذ العدل الشرعية أمارات ومعرفة لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امانة
ومعرفة للتقدم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أو هو التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق
الاقتضا ونوع له تعلق التخدير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالترجمه بعضهم
وزاد في التعريف قيداً بعمه ويجعله شاملاً للحكم الوضعي فقال بالاقضاء أو التخدير أو الوضع أى وضع
الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأننا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسمية حكماً وان اصطلح غيرنا على
تسميته حكماً فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من

التجسيم بعد التنبيه في المتن بقوله ونحوهما على وجود قسم آخر وهذا كما أول به الشريف كلامه في الإبتناء
العقل على ما هو تقريره وأما الجواب بأن مانعية شئ شرطية ضده في الحقيقة فان مانعية التجاسة شرطية
الظهارة فلم يحمل شيئاً فظينه أن التلازم بعد كون المانعية حكماً وضعياً بالاستقلال لا يفيد ولذا لم يكتف
المصنف في المتن بذكر السببية والشرطية بل قال ونحوهما نعم رد على الشارح أن كون الشئ ركناً أو
دليلاً أو علامة من الوضعيات أيضاً فارجح الاقتضار على المانعية (قوله بل المتصرف بذلك هو التعلق)
وقد يجاب أيضاً بأن الحادث ظهوره وان قدم تعلقه أيضاً (قوله والمعنى تعلق الحل بها) فيه مسامحة فان
الحل أمر يحصل بعد تعلق الخطاب الذي هو الاخلال فكانه بنى الكلام على اتحادهما بالذات في المشهور
كلايجاب والوجوب وقد أورد على هذا الجواب ان فيه تسليماً من قبل الأشاعرة ان المراد بالحكم ههنا
هو الحكم القديم وهو لا يناسب عرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء فلو أجاب بمنع قدم
الخطاب بأن المراد ما خوطب به كان مناسباً للمناسبات (قوله لتقسيم المحدود) لا لتقسيم الحد وقد يجي
لتقسيم الحد والضابط أن الحد اذا اشتمل على أمر شامل فذا التقسيم المحدود كما يقال الجسم متركب من
جوهرين أو أكثر والافلتقسيم الحد كما اذا قيل ما يتركب من جوهرين فضاء عدداً أو ماله طول وعرض ومحق
وما نحن فيه من قبيل الأول (قوله وأجاب بعضهم بأننا لا نسلم الخ) فيه بحث وهو أن ان فهم المعنى من
اللفظ لا يتعلق بإرادة اللفظ فلا نسلم امان يفهم الاقتضاء التضمني من هذا اللفظ في نفس الامر أو لا

اللاذيق بمقام التفسير ان يصرح بها ايضاً فيه فاذ لم يصرح بها فيه اكتفى بما قال في المتن في جزء من الحكاية
عن الغير ونحوها فقد أهمل في التفسير ذكرها بالإخطا فبطل إيراد ما قيل انه لم يفسر الخطاب الوضعي بأن
هذا سبب لذلك أو شرط والممانعية في حقيقة شرطية ضده فان مانعية التجاسة شرطية الظاهرة فلم يحمل شيئاً
وثانياً ما قيل انه لم يحمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالاً بقوله ونحوها نعم رد على الشارح أن
كون الشئ ركناً أو دليلاً أو علامة من الوضعيات أيضاً فارجح الاقتضار على المانعية قال (فاجاب
الأشاعرة عن الأول) أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليماً من الأشاعرة أن المراد بالحكم
ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب عرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء والمنقسم تارة
الى الأقسام الخمسة من الوجوب وغيره وأخرى الى غيرها ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من
تصور الاحكام لم يمكن من اثباتها وتبنيها وسيأتي تحقيقه في توجيهه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى
فلو أجاب ههنا بمنع قدم الخطاب بان يراد ما خوطب به كان مناسباً للمناسبات (قوله وعن الثاني
بأن أو هو التقسيم المحدود) أقول يعني أن ذكرنا وفي الحد ان أدى الى تقسيمه فباطل لعدم حصول
المقصود حيث هو التعريف وان أدى الى تقسيم المحدود فبطلت الاخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول
القسمين لفظ من ألفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والافهوتقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما يتركب من

سند كورافيه بيسته
فاستثنى بتركيب من
مقدمة شرطية
واستثنائية كقول
المصنف كل ما دل القياس
على ثبوت هذا الحكم
يكون ثابتاً ولكنه دل
عليه فهو ثابت واللا
فاستثنى فان كان كاد
طرفه جلية فملى واللا
فشرطي وموضوع
المطلوب يسمى أصغر وما
هو فيه صغرى ومجمله
أكبر وما هو فيه كبرى
والمتكبر رفيه الحد الأوسط
وهو ما محمول الصغرى
وموضوع الكبرى فهو
الشكل الأول أو محمولهما
فالثاني أو موضوعهما
فالثالث ونظير ذلك
ما ذكره المصنف من
قوله هذا الحكم ثابت الخ
لا يقال الحكم الفقهي
كالوجوب ليس بمطلوب
فقهي اذ ليس موضوعه
فعل المتكلف ولا محموله
حكماً شرعياً لانا نقول
معنى قوله هذا الحكم
ثابت في قوة ان الحج مثلاً
واجب لانه يدل عليه
الدليل الا ان المصنف

الاقتضاء، والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدولك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة ووجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية التجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى أن الحق زيادة التقيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلماذا كرأحدهما ووجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع دخلا في الاقتضاء أو التخيير أى في التكليفي لانها مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بأنه لا فوجيه لهذا الكلام أصلا ما أولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما تأنيبا فلأنه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فإى ضرر له في تغاير مفهوميهما بل

وعلى كلا التقديرين أحدهما الجزأين فاسد قتما مل (قوله ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور الخ) الخطاب التكليفي خمسة أقسام وللإلزام للوضع بعض منها وهو الوجوب والحرمة فقوله في بعض الصور ناظر الى قوله أحدهما الى اللزوم حتى يرد أن اللزوم لا يكون الا كليا فلا معنى لقوله في بعض الصور (قوله وأنت خبير بأنه الخ) قال الفاضل الشيرينى فيه بحث لان المصنف نقل ان بعضهم لم يذنبه قيد الوضع بناء على أن الاحكام الوضعية داخلية في التعريف لان الاقتضاء أعم من التصريح ثم رد على هذه الطائفة بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الجلدة مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلدة مفهوم آخر وان لم أحدهما للآخر في بعض الصور فان في إيجاب الجلدة على الزنا حكمين مختلفين في الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلدة يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فإنه لا اقتضاء فيه أصلا نظر الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجه في الحد بدونه وقد أبطل زعمهم قصدا وخبتا بكون كلاما موجها لا يتجه عليه شئ مما ذكره الشارح انتهى ومحصوله أن كلام المصنف ههنا مع من ذهب الى أن الوضع حكم فاندفع الاول وان الحكم الوضعي مبان للتكليفي وان كان لازما فاندفع الثانى (قوله ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه) قيل اذا عترض الاقتضاء التضمين وجعل التكليفي

جوهرين فصاعدا أو ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد قال (وأنت خبير بأنه لا فوجيه لهذا الكلام الخ) أقول اعلم أن الاشاعرة في هذا المقام ثلاث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما وأدرجه فيه بجعل الاقتضاء أعم من الصريح والمصنف ههنا لم يذكر الفرق الأولى واختار مختارا ثانيا ورد مختارا ثالثا بان الحكم الوضعي له مضمون وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم آخر مبان للاول وهو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وانما حكمها بالمبانية بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق شئ بشئ وهو لازم له والثانى ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقرر أن تباين اللوازم يلزم لتباين الملزومات مثلا في إيجاب الصلاة لدولك الشمس بقوله تعالى أقم الصلاة لدولك الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة إيجاب الصلاة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذى تعلق بإقامة الصلاة يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف باقتضاء الخطاب المتعلق بالدولك فإنه لا اقتضاء فيه نظر الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبمجرد ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف ولزوم أحدهما الآخر في صورة الخ يعنى لزوم الوضعي للتكليفي في صورة توجدهما اللاتى على التعلق لا يدل على اتحاد مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاختصاص مع الأعم يدل على انتفاء المبانية بينهما

عبر بتلك العبارة ربما للعنوم الذى يناسب الفن وثلاثا يتوقف الشأن على اثبات أن الامر للوجوب وخبر الواحد والاجماع والعام الخصوص بوجوب العلم وأراد بانقياس الدليل على الاطلاق على ما هو مصطلح أرباب المعقول لاختصاص القياس الفقهى المقابل للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكته لا لان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك وطريق التوصل بها ضمه الى صغرى سهلة الحصول مثلا فينتج المنطوق الفقهى وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والاحكام وبيان قيودها المفتتحة في الكلية وثبوت الحكم العام (قوله ويصكون القياس قيد ادى اليه رأى مجتهد) هذا يوجب أن يكون القياس مشروطا بخرف متسلسل ولكن مراده عدم مخالفة الاجماع بدليل

كيف يتحدد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطه أو سبباً أو مانعاً (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان تعريفاً للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مفيداً يخرج الجواب الايمان ونحوه

شاملاً للوضعي كانت القصص داخلته في تعريف الحكم لانها ذكر في القرآن للاعتبار وكل قصة تتضمن ان يقال لا تفعلوا فعل هؤلاء لثلاثا فقبوا بعقابهم وافعلوا فعل هؤلاء فقتلوا اكنوا بهم وأجيب بأنها داخله بهذا الاعتبار في المحدود أيضاً فتأمل (قوله تسامح والمعنى ان المفهوم الخ) قيل ما ذكره ليس بتفسير للحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقاً كلا منهما بل بياناً للذي الحكمين لبيان التباين ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التسامح

اللازم هو الخارج المحمول قلنا قد تقرر في موضعه ان اللازم قدسما محمول وغير محمول كالزوم الاضائة لظهور الشمس فظهر مما ذكرنا أمور الاول ان كلام المصنف ههنا ليس مع الفارقة الاولى فاندفع به الاعتراض الاول الثاني الحكم الوضعي مبين للتكليفي فاندفع به الاعتراض الثالث ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقاً كلا منهما بل بياناً للذي الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التسامح فظهر أنه لو قال المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لم يحسن بل لم يحجز فكيف أن يكون المعنى ذلك فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (ذكر في بعض المختصرات ان الحكم الخ) أقول قد عرف صاحب المنهاج أولاً بالتعريف المذكور ثم أورد اعتراضاً عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها الا حرم زبناها على مقدمه وسببها كتب أما المقدمة في الاحكام ومتعلقاتها وفيها بيان الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى الخ فذهب الشارح الى ان الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المعهود يعني أنه ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه بل في ضمن قوله من تصور الاحكام أو قوله في الاحكام وظاهرها شرعية ويدل على ما ذكره أمور الاول تصریح المحققين من شراحه أن المعروف هو الحكم الشرعي الثاني أن مراده لو كان المذكور في التعريف بالوسط بينهما بالأمور الاجنبية الثالث أن سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها ينادى بأعلى الصوت أن المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الاحكام الشرعية لا بيان قيد في التعريف فزيف ما قيل أولاً لان بعض العلماء الشافعية لما عرف أصول الفقه في تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه اجمالاً الخ والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية الخ أورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها أو جعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف الحكم فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فسبق كلامه دليل واضح على ان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه عنده هو الحكم المعروف بالخطاب المذكور وقول المصنف لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه اذ هو يصدده نقل كلامه وثانيان اطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض وايراد تعريفه عقيب تعريف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام المصنف حق لا يدفع له وجه دفعهما ظاهر للمتأمل فليتأمل (قال المصنف اذا كان هذا تعريفاً للحكم الخ) أقول يعني أن المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم أن هذا تعريف للحكم المأخوذ في تعريف

(وبعضهم قد عرف
الحكم الشرعي بهذا)
أي بعض المتأخرين ممن
متابعي الاشعري قالوا
الحكم الشرعي خطاب
الله تعالى

قوله حتى لو خالف اجماع
الخ وسواء سبقه الخلاف
أم لا وسواء حصل من
اجتهاد آراءه أولاً (قوله
ولا يبعد ان يقال) اعترض
عليه بأنه بعيد لم يذهب
اليه أحد والمتعرضون
لمباحث التقليدي في كتبهم
مصرحون بان البحث
عنه انما وقع من جهة
كونه في مقابلة الاجتهاد
وأجيب بأنه لا يلزم من
كونه مما لم يذهب اليه
أحد أن يكون بعيداً فان
أكثر لطائف الفضلاء
من هذا القبيل مع انها
مقبولة وبأن البعد
لا ينازع المصنف فيه على
ما يدل عليه قوله الظاهر
أن هذا يخص المجتهدين
ان بيان الاحكام
البعيد هذا اللفظ متعارف
ولو بنوع من التأويل

وإذا كان تعبير بقوله الحكم الشرعي فمعنى الشرعي ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والآن
لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناول حينئذ لعدم توقفه على
الشرع (قوله فالحكم على هذا) أي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريف بالحكم الشرعي اسناد أمر
الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والالكان ذكر الشرع مكررا المناسب من أن الشرع
على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية
مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم في

فالحكم على هذا اسناد أمر الى
آخر (والفقهاء، بطلقونه على
ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجازا) بطريق
اطلاق اسم المصدور على
المفعول كالخلق على
المخلوق لكن لما شاع فيه
صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية

وأنت خير بأن يمان اللادزمين على الوجه الذي ذكره المصنف لا يفيد تباين الملزومين قطعا لا يرى أن
قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم والمفهوم من الحيوان ليس هذا ومن الدين أنه لا يفيد تباين
الانسان والحيوان فليتامل (قوله ماورد به خطاب الشرع) قيل فالماثل الحكم الذي ورد به خطاب
الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق الخ وهو غير صحيح لاقتضائه ورود الخطاب بالخطاب وأجيب بأن
الخطاب المعتبر في المحدود هو الخطاب اللفظي والحد هو الخطاب النفسي فلا اشكال فتأمل (قوله والالكان
الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان) لان المراد بالافعال حينئذ ما يعم أفعال الجوارح والقلب
لئلا يلزم استدراك قيد العملية في تعريف الفقه وههنا بحث وهو أن المعنى المذكور للشرعي وأن أخرج
الحد من العموم لكن أدخله في الخصوص لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يتناول القصص المبينة
لأفعال المكلفين حيث لا اقتضاء ولا تخيير في مفهومه اذ المراد بالحكم على هذا التقدير اسناد أمر الى آخر
كما صرح به ولا يتناول الحد والتحقيق ان يقال المراد بالحكم الشرعي المصطلح المعروف بما ذكر
ولا تعتبر المعاني اللغوية للاجزاء في المعنى القبي فإما أريد بالشرعي الموقوف على الشرع أو ماورد به
خطاب الشارع لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه فتأمل (قوله اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى)

قال صاحب الكشاف في
قوله تعالى قائما بالقسط
محييا عن قوله هل يجوز
أن يكون صفة للمعنى
لا يبعد أن يكون مخالفا
لسائر الاجزاء لا يقال
الاعتراض ليس بمجرد
المعدي بل يكونه بهيئته
يذهب اليه أحد لان
المصنف انما يريد أن
العبرة تحتل هذا
ولو بنوع بعد سواء ذهب
اليه أحد أم يذهب
(قوله فلهذا ذكر بعض
العلماء) قيل عليه أنما
ذكر وهما المقابلة
الاجتهاد على ما صرحوا
به فكيف يكون دليل على
كونها منها ولا يخفى عليه

الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الاخر بهم اذا كان هذا تعريفا للحكم أي الحكم
المصطلح فمعنى الشرعي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مخربا لوجوب الايمان
وتجويزه اذ لو حمل على معنى ماورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى
وإذا كان تعريف بالحكم الشرعي فمعنى الشرعي الذي جعل ما في التعريف مع وصفه جماله ماورد به خطاب
الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون أخص من الحد الذي هو
خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناول حينئذ أي حين اذ قيد بالشرعي
بمعنى الوقوف على الشرع لعدم توقف الايمان على الشرع كما سبق قال (فالحكم على هذا اسناد أمر الى
آخر) أقول يعني أن الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم
تعريف بالحكم الشرعي اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق الخ لانه لو أريد ذلك لكان ذكر
الشرعي في تعريف الفقه مكررا المناسب أن الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان يكون خطاب
الله تعالى الخ تعريف بالحكم الشرعي ماورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد أعم من المحدود وإنما أريد بمجرد
الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ماورد به خطاب الشارع مكررا باا ضرورة لانها من
الحكم حينئذ لا يمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للحد كما يتوقف على الشرع لان المفروض أن
التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فزيف ما قيل اذا كان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه بمعنى
الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل في
مفهومه بكونه بمعنى ماورد به خطاب الشارع وهذا لا ينافي أن يكون الشرعية المذكورة في تعريف
الفقه صريحا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار قال (والفقهاء، بطلقونه على ما ثبت بالخطاب)

اصطلاح

اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به (قوله يرد عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب

فيه بحيث لا يخرجه التاب بالاقضاء حيث سد لانه انشائي لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد أمر إلى آخر أي نسبتة إليه إيجاباً أو سلباً كما صرح به فيما سبق فليتامر (قوله أعني الحكم على المفعول الخ) اما من باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان اسم المفعول شتمل على معنى المصدر أو من باب اطلاق اسم

أقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لا يراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف أن يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بأن المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجاز لغوي أي مجاز في المفرد دون الاستدلال فانه

يسمى مجاز لغوي سواء كان شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً كما تقر في مباحث الحقيقة وانما الحكم بكونه مجاز لغوي بالان المصدر وهو الحكم أطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا أثر للفعل يترتب عليه كالتحقيق فانه أثر للخلق يترتب عليه قال (إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب

عن البعض) أقول حاصل الاعتراض الأول أن هذا تعريف للمباني لان الحكم المعروف صفة فعل المكلف والخطاب المعروف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاماً وصفة وهما متباينان باللامية وحاصل الجواب الأول عنه منع المبانيه نظر إلى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليمها نظر إلى الواقع ومنعها نظراً إلى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظر إلى الواقع بناء على الاتحاد بالذات يمنع كون

الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه أن الحكم الذي هو خطاب الله تعالى أمر له تعلق بجانين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار

تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الافعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتباراً قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية انتفاء

صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعتراض عليه بانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودينه لانه نفس قوله افعل وأجيب بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول واعلم أن هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصدهم الرد على ابن

سينا حيث أطلق القول في الشفا بان التأثير واحد بالذات مغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحرك والتحرك وأمثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتامر (الاول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح) أقول اعلم أن الاشاعرة انما أوردوا في كتبهم استمداداً لاصول من الاحكام

ليكون معرفة من المبادئ التصورية ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد لاصولي من معرفة الاحكام. ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب وأما استمداده فن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق وأما الاحكام فالمراد تصور هالان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذ قلنا الامر

الوجوب وفي الفقه اذ قلنا الوجوب واجب ولاشك ان ما ثبت أو نفي انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذكركين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة أجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقاً والظاهر أن مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بأنهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه

(يرد عليه) أي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب لا هو أي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بما تعريف هنا (وأيضاً يخرج ما يتعلق بفعل الصبي) يجوز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعله وليه قلنا ههنا في الاسلام والصلاة لا يصح واماني غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله او بدنته حكم شرعي ثم أداء الولى حكم آخر هو تب على الاول لاعبه وسيجس في باب الحكم الاحكام المتعلقة بأفعال (فيمنبى أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ لا خطاب ههنا (الأن يقال) اعلم

كالوجوب والحرمه وغيرهما هو من صفات فعل المكلف لان نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الاول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينه العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحكم هو الايجاب والتعريف ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمه تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس متعلقه

الملزوم على اللازم لان الحكم نسبة مستلزمة لمتبیین (قوله أريد بالخطاب ما خوطب به) كانه فيل ما خوطب به بخطاب الله تعالى المتعلق الخ وهذا مع كونه تكلفا لا يلزم ما سبق من اختيار كون الحكم قدما وفعلا لا اعتراض بأن الخطاب عندكم قدّم والحكم حادث لكن هذا هو الوجه لان ذلك لا يلزم الغرض فان المعرف هو الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فينبغي أن يعرف ما هو المصطلح بين الفقهاء (قوله واطلاقه على الوجوب والحرمه تسامح) منع ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه وان كان كذلك بالنظر الى الاصل المتقول عنه قيل ما آل هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عريضة في المحكوم به فكان ينبغي أن يقدم على الجواب الاول المشتتمل على تسليمه وأجيب بأنه لا حظ أن مبنى الاول على منع المباشرة بحسب الواقع والاستعمال ومبنى الثاني على تسليمها بحسب الاستعمال بناء على التسامح (قوله الثالث أن الحكم الخ) حاصله كما نقل عن الشارح أن الحكم الذي ورد هو خطاب الله تعالى الخ قوله تعلق بجائين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر الجانب الذي هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المفهول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد يمرض له تعلقان بوصف جهدا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالاجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم أن المراد بالخطاب ان كان نفس توجيهه الكلام نحو الغير لا يفهم فالاجاب بالمعنى المصدري وهو جعله واجبا بنفس قوله افعل أعني المعنى المصدري الذي هو نفس تكلمه بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب به فالاجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه واترض عليه بأن ايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وأجيب عن الاول بان ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية وعن الثاني بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول المقتضى المناسب للمعنى المعقول (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) هذا نفي لان يكون الوجوب صفة فعل المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعدوم محل

بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعتراض المعتزلة حينئذ يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلاثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك ون صح ذلك بطل هذا واما الثاني فلان ان أراد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظر الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة فهما بانظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان أراد أنه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيد كونه لا يضرنا واما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت أنه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف ليناسب الغرض فعليه أن لا يكون حقيقة ولا ضرورية اذ لا دخل له في المقصود فيكون مبنيا على التغير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وأيضا ان أراد بقوله وليس للفعل منه صفة لفعلا حقيقة كانت أو اعتبارية فلا نسلم ذلك لقوله فان القول ليس متعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم فلنا ذلك لا يقتضى عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من

ان المصادر قد تقع ظرفا نحو أينك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله الا أن يقال من هذا التقبل فانه استثناء مفرغ من قوله يخرج منه ما ثبت بالقياس أى في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا الا أنه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأى أيضا يخرج نحو آمنوا وقاتلوا) أى من الخدم انهما حكم فالمراد بالايمن هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذا المراد بالافعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع انه ليس مسن أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العمليتين وبين المتعلقة بأفعال المكلفين) لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والخطاب خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم

منه صفة متعلقة بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحریم اخرى وتارة الوجوب والتحریم كافي اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اوجب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أو لآبانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعبرق بالعقل

بحث لان الوجوب الذي هو لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد بغيره لم يكن المكلف يكون صفة للمعدوم وليس صفة حقيقية حتى لا يقوم به (قوله وهما متحدان بالذات) قيل الوجوب مرتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب ذلك يناق في الاتحاد و اوجب بجواز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اما له ترتيب احد الاعتبارين على الآخر (قوله بانه لا يصح في جواز بيعه) فيه تأمل لان المصنف لم يتعرض لعدم الصحة في جواز بيعه اللهم الا أن يكون التعرض له ان كان ذكوره في الحواشي (قوله الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي الخ) فيه بحث لان وجوب اداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق في ماله أو في ذمته ثم لا يخفى أن ثبوت الحق اذا كان في ماله أو في ذمته يكون وجوب الاداء أيضا عليه لكن الولي يؤدي عنه بطريق النيابة الشرعية المجزئة عن الاداء وفعل النائب اذا كان نائباً عن فعله فتعلق الخطاب في الحقيقة لا يكون الا بفعله وهو ان لم يكن مكلفا فعبد على انه لو سلم أن الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل في الحكم التكميلي فلا مانع من أن يكون وضعيا اذا تلافى الصبي سبب الوجوب الضمان فلا بد حينئذ من اقامة ايجاب مقام المكلفين لئلا يخرج مثله (قوله ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله الخ) فيه تسامح كافي عبارة المصنف اذا المراد بتعلق الحق بماله الخطاب المتعلق بفعل الصبي سبب الوجوب الضمان مثلا وقد مر نظيره (قوله لان كون المأني به الخ) فيه بحث لان معرفة العقل كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفه انما تصور بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا ولو لم يعلم انه ليس كذلك فنقول كون الصحة

المبين أن الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد بغيره لم يكن المكلف وان اراد به أن ليس له صفة حقيقية سلمناه لكنه لا يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال (وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف) أقول يعني أن السؤال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا باصناف فعل الصبي بالحكم الشرعي وتكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك أما الاول فلانهم يصرحون بان لا الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي (قوله ثم لا يخفى) أي بعد ما علم ان لا حكم للفعل الصبي شرعا علم أن ليس ههنا التعلق الحق بماله أو ذمته وظاهر أن شيئا منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل بتعلق الحق بالذمة أو المال لا يقال تعلق الخطاب بتعلق الحق مما تعلقه بالافعال في المال لان منشأ التعلق بمعنى عن معنى قوله ثم لا يخفى فاندفع بهرد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر يرتب عليه واما

أن المراد انه لا يعدل التعريف على الوجه المذكور كل البعد فيمنه يكون ذكورها لا من هذه الجهة وتصريحهم بانه انما هو لمقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر (قوله ولا يقال الى الفقه)

لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه أو العلم بها عن أدلتها فان العلم بان الصلاة فريضة والزنا حرام ومسح ربيع الرأس فسرر والزنا ناقض للوضوء وأمثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة المدونة والعالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وحكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما علمه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب واما التوصل الى العلم بمجسلة عن الاحكام المذكورة

ككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة ومعنى جواز البيع يحته ومعنى كون صلاته مندوبه أن الولي
مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمر بها

والفساد عبارة عما ذكره مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية فحجة الفعل عبارة عن
كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه وصرح به ابن الحاجب في المنتهى وهذا أمر شرعي بلا شبهة لا يابعد
ورود أمر الشارع بالصلاة بالتييم فحتاج في معرفتها مسقطا للقضاء أم لا إلى توقيف من الشارع لأن
بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم والتيمم لفقدان الماء بسبب الحبس مثلا لما عرفت في
موضعها وبعضها يسقط كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلا وبالجملة جعل الآمدي
في الأحكام العحة والفساد من الأحكام الوضعية وإن خالفه ابن الحاجب في توقف الجواب على إبطال
كونها حكيمين شرعيين (قوله ككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة) قيل هما معا يعرفان بالحس فلا
معنى لعددهما مما يعرف بالعقل وأوجب بأنهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس ولك أن تقول المراد بالعقل
غير الشرع في تناول الحس ولو على سبيل المجاز (قوله ومعنى جواز البيع يحته) المراد بالهبة ههنا ترتب
الآثر المطلوب قال القاضي في شرح مختصر الأصول وأما في المعاملات فترتب الآثر المطلوب منها عليها (قوله
أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة) قيل لا نسلم أن معنى كون صلاته مندوبه ما ذكر بل معناه استحفاظ

الثاني فلتصرح بهم أيضا بأن العحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن العحة عبارة عن كون الفعل
المأثري به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا لظاهر أمره لا يعرفان بالشرع بل
بالعقل ككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة للوإذا لم تكن العحة من الأحكام الشرعية لم يكن جواز البيع
منها أيضا لأن معنى جوازه يحته وإمامه معنى كون صلاته مندوبه فهو أن الولي مأمور بأن يحرضه على
الصلاة ويأمر بها فيرجع أيضا إلى فعل الولي فأنفق عبارة هذا الوجه رد المصنف أو لا بأنه لا يصح في جواز
بيعه صحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبه وبإشارته رده أيضا بما ذكره كرسوى كونها مندوبه أما
الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الظاهر أن المراد بكون المأثري به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا له كونه كذلك
بالنظر إلى الأمر بالفعل وذلك لا يصح في حق الصبي إذ لم يرد بفعله خطاب الشارع كما عرفت في الوجه الأول
ولعل هذا هو السر في تأخيرنا في شرح الجواب عن الرد أولا عن الجواب عن الرد ثانيا رهنا بجوابات الأول
أن الآمدي صرح في الأحكام بأن العحة والفساد والبطلان من الأحكام الوضعية فكيف لا تكون من
الأحكام الشرعية فإن قيل قدره ابن الحاجب بأنها أمور عقلية لأن العحة أما كون الفعل مسقطا
للقضاء وإمامه موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد تقيضها فلنا ما ذكره مختص بحجة العبادات وفسادها
وكلاهما في المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما أشار إليه المحقق لا يابعد ورود أمر الشارع بالتييم بالصلاة فحتاج في
معرفة كونها صحيحة أو غير صحيحة بمعنى كونها مسقطا للقضاء أو لا إلى توقيف من الشارع لأن بعضها
لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المتحرى الذي تحرى له بصيران في
أنا من ظاهر ونحوه فاختلاف تحررهما والبصير المتغير تحرر به فيهما وبعضها يسقط كصلاة المتيمم المسافر
والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثاني أن فيما ذكره خايط الأصطلاح فإن
كون العحة والفساد عبارتين عما ذكرنا هو مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية
فهى أن العحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح جوابه في كتبهم وقد عرفت أن الثاني
شبهه وان لم يكن الأول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة أنهما
أيضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لأنهما أحسبان يعرفان بالحس ويمكن أن يدفع بأنهما أيضا يعرفان بالعقل
لكن بواسطة الحس الرابع أن العحة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات إذ هما في الأولى ما قد
عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب الآثر المطلوب منهما عليهما وعدمه فلا يصح قوله ومعنى

خطابات الله تعالى
المتعلقة بأفعال المكلفين
الشرعية العملية
فيقع التكرار (الآن
يقال يعنى بالأفعال ما يعنى
فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعامة ما يختص
بالجوارح) فأن دفع بهذه
العتابة التكرار وخرج
جواب الاشكال المتقدم
وهو قوله يخرج نحو آمنوا
وفاعبروا لانهما من
أفعال القلب

أدلتها مع ملكة الاستنباط
هو الفقه بمعنى الملكة
القاضية والاجتهاد
والعالم هو الفقيه المجتهد
(قوله هذا الذى ذكرناه)
إشارة إلى قوله اعلم ان كل
دليل الخ وقوله فالقضية
المذكورة (قوله اذا عرفت
أنواع الحكم) وهى
الفرضية والوجوب
والسنية والتب
والحرمة وكراهة التحريم
والتنزيه والاباحية
فالدليل القطعى الثبوت
والدلالة يثبت به الفرضية
والحرمة والظنى الثبوت

لقوله

لقوله عليه السلام هو وهم بالصلاة وهم ابتداء مسيح الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا ينفي عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنمة والاجماع أيضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة

الثواب بالفعل لا العقاب بالترك وتحريض الولي أمر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو أهل لفهم خطاب الولي ثم الندب كما ثبت بأمر الشارع مثبت بأمر الولي وغيره من أوجب الشارع طاعته فكيف يكون صلته مندوبة لا يقتضى كونه مأمورا به من قبل الشارع بل يجوز أن يكون بأمر الولي المأمور من قبل الشارع ابتداء فكانه قال ومعنى كون صلته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية وفيه تأمل (قوله غير متناول للحكم الثابت بالقياس) فيه أن المراد بالخطاب في زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم إلا أن يقال انه كلام على التنزيل (قوله مظهر للحكم) أي في الواقع أو بحسب زعم المجتهد فلا يرد عليه أنه مبني على كون كل مجتهد مصيبا (قوله والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى) قيل عليه ان أراد خطابه الاذلي فالقرآن أيضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال بما وان أراد خطابه اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما ثبت به لان كلا منهما كاشف عن الخطاب

جواز البيع صحته لانه مبني على الاتحاد كما عرفت في تقديره الخامس ان الصبي يثاب على صلته ولا يعاقب على تركها كما تقر وعندهم فلا حاجة للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره مما لا يدل عليه كون صلته مندوبة باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان بأمر الشارع كذلك يثبتان بأمر غيره كالأمر والولي ممن أوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الامدني ان الصبي المميز وان كان يفهم بلا فهمه غير المميز غيره انه أيضا غير قائم على كمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه مستكما محظبا مكلفا لعباده ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه أهل لفهم خطاب الولي كما قال فيه أيضا ان الأمر بصلاة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام هو وهم بالصلاة وهم ابتداء مسيح وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت أن كون الصبي مشاعيا عليه فله وكون فعله مندوبا لا يقتضى شيئا منها كونها مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بأمر الولي المأمور به من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كون صلته مندوبة من قبل الولي لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقر فيمنعني أن يجب على الولي بأمر الصبي بالصلاة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلاة بمقتضى أمر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الندب أيضا عند الشافعية كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى فلا اشكال عليه قال (الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت) أقول في كل من السؤال والجواب بحث أما الاول فلانه ساقط من أصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم إلا أن يقال انه كلام على التنزيل وأما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياص صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد محظوظ ويصيب اللهم إلا أن يقال كونه مظهر للحكم أعم من أن يكون بحسب الواقع أو من مجتهد قال (والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى) أقول فيسه بحث لانه ان أراد بخطاب الله تعالى خطابه الاذلي

القطعي الدلالة وعكسه
ثبت به الوجوب وكرهه
التحريم والظني الدلالة
ثبت به السنه والندب
وكرهه التنزيه على
تفاوت في الثبوت
والدلالة (قوله بالحكم
به الخ) المراد بالحكموم به
ما يتعلق به الخطاب
وبالحكموم عليه الخطاب
به كما يقال حكم القاضي
على زيد بكذا فالمكلف
محكوم عليه وفعله
المكلف به محكوموم به
لا طرفا للحكم على ما هو
مصطلح أرباب المعقول
فالصلاة محكوموم عليه
والوجوب محكوموم به (قوله
عن الادلة الشرعية)
والاحكام الفرعية
بجعلها أو بجعل نوع منها
أو عرض ذاتي لها أو
مركب من موضوع العلم
وعرضه الذاتي أو نوع
منه وعرضه الذاتي موضوع
المسئلة واثبات عوارضه
الذاتية بالدليل أو
التبعية من حيث هي
عوارض ذاتية له
ومسوبة اليه ويكون
مراجع البيان ومحظ

الإحكام الرابع انه غير شامل للإحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الايمان أى التصديق ووجوب
 الاعتبار أى القياس لان الظاهر من الافعال أفعال الجوارح الخامس انه لما أخذ في تعريف الحكم
 التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون
 ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح والعمل
 ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
 مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم في
 تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررا قطعاً لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على
 ما هو ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال
 معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا ووجوب العمل بمقتضاها فيسندل في الاقتضاء الضمني
 لانا نقول فينبذ لا يخرج بقيد العملية

الازلي كما قرأنا بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
 الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عده الثلاثة أصولا مطلقة والقياس أصلا من وجه دون آخر (قوله
 فيدخل في الاقتضاء الضمني) هذا على رأى من عمم الاقتضاء والتخيير لادراج الحكم الوضعي وأما على
 رأى من حملها على الصريح وزاد قيداً والوضع لادراجها فالذي يمكن له ادراج كون الامور المسد كورة
 حججا في الوضعي فان الشارع جعل كلا من السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه حجة
 بوضع الشارع (قوله لانا نقول فينبذ لا يخرج بقيد العملية) أوجب عنه بان المراد بالعمل في قوله وجوب
 العمل بمقتضاها اما وجوب الاستدلال بها والاقتضاء بموجها أو وجوب الامتثال بها والفعل بموجها أعم
 من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضى العمل بالجوارح البتة فيخرج حينئذ بقيد العملية لان
 المراد بها ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة وبهذا ظهر ان التقييم بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى
 الثلاثة ولا يختص باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس كادل عليه قوله ويمكن أن يقال الخ على
 أن الظاهر أن جواز الاجماع يحتمه كافي جواز البيع وقد سبق منه أن العجوة ليست حكما شرعيا فكيف
 قال ههنا وهو حكم شرعي وبإجماله الحكم الشرعي من معاني الجوارح والاباحة ولا يصح في الاجماع فلو قال

فلا وجه تخصيص السؤال بهما لان القرآن أيضا كاشف عن الخطاب الازلي وان أراد به الخطاب اللفظي
 بل انسلم أن كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن
 الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة
 واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب ولهذا عده الثلاثة أصولا مطلقة وهو أصل من وجه دون
 وجه كما سيأتي ان شاء الله تعالى قال (ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه الخ) أقول يعنى
 أن المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائدا البتة لان فائدته لما
 سبق لا بالخروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد
 الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء أو التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من
 الخطاب الوضعي فان عمم الاقتضاء لم يخرج بمثل ذلك عنه بذلك القيد لتناوله له أيضا ولا يفيد حمل بقيد
 الوضع قال (لانا نقول فينبذ لا يخرج بقيد العملية) أقول فيه بحث لان عدم خروجه به انما يلزم اذا
 لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكأنه نبى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل
 بمقتضاها وظاهر أن ليس العمل ههنا معنى العملية في تعريف الفقه لانه اما معنى وجوب الاستدلال بها
 والاتباع بموجها واما معنى وجوب الامتثال والفعل بموجها أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة

البحث هو والمحمول دون
 الموضوع (قوله فوضوع
 هذا العلم) موضوع العلم
 ما يبحث فيه عن عوارضه
 الذاتية وهي المحمول
 بالمواطاة الذي يلحق
 الشيء لذاته كالتفكير
 للإنسان وربما يقال له
 العرض الاولى أو المساوية
 سواء كان جزءا منه كالمدرك
 للأمر العجيب أو خارجا
 عنه كالضاحك بواسطة
 أنه منجذب فان قيل
 المساواة وغيرهما من
 النسب انما هي للمفهومات
 ولا شك أن مفهوم
 المتعجب والمدرك ليس
 معبروضا حقيقة قريبا
 للضاحك والمتعجب
 لا يتفاء مناط الصدق
 ومصداق الحمل وهو
 قيام مبدأ المشتق بهما في
 الموضوع أوجب بأن
 الامر المساوي من حيث
 مفهومه عرض ذاتي
 ومن حيث أنه مأخوذ
 مع طبيعته الموضوع
 وامتدادها ولو بالعرض
 معروض لعرض ذاتي
 آخر فالقائم بالمعروض

(والشرعية ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع) سواء كان
الخطاب واردا في عين هذا
الحكم أو واردا في صورة
يحتاج اليها هذا الحكم
كالمسائل القياسية فتكون
أحكامها شرعية إذ لولا
خطاب الشارع في المقيس
عليه لا يدرك الحكم في
المقيس (فيدخل في حد
الفقه حسن كل قول وقصه
عند نفاة كونها عقليين)
اعلم ان عندنا وعند جمهور
المعتزلة حسن بعض الافعال
وقصها يدر كان عقلا
وبعضها لا بل يتوقف على
خطاب الشارع فالاول
لا يكون من الفقه بل هو
علم الاخلاق والثاني هو
الفقه وحد الفقه يكون
صحبا معا معا على هذا
المذهب وأما عند الأشعري
واتباعه فحسن كل فعل
وقصه شرعي فيكونان من
الفقه مع أن حسن النواضع
والجود ونحوهما وقبح
اضدادهما لا يعدان من
الفقه المصطلح عند أحد
فيدخل في حد الفقه
المصطلح ما ليس منته فلا
يكون هذا تعرفا صحبا
للفقه المصطلح على مذهب
الأشعري

ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال ان التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل جواز الاجماع
وجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم
أو باصالة المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على
تقدير أن يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحكم مفسر
بخطاب الله تعالى الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكروا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب
الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام فلو كان خطاب الله
تعالى الى آخره تعرفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشارع تكروا بالنسبة
أي تفسير مفسر (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن
الوجود والتواضع أي وجودها أو ندهما وقبح الخلق والتكبر أي حرمتها أو كراهتها وما أشبه
ذلك لانها أحكام لا يدرك لولا خطاب الشارع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه
وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة
اخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملا

مثل وجوب الاجماع لكان أولى (قوله وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا) أو حله على التصريح
بما علم التزاما كما حمل الشارع الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لا يقول بعلم المصنف ولذا جزم
باستدراك قيدا الاستدلال وأنزهه الشارع ههنا بلزوم استدراك قيدا الشرعي على مذهب الاشاعرة مطلقا
فتأمل (قوله والامور المذكورة اخلاق الخ) وقد يجاب عنه بأن تلك الامور كما تطلق على الملكات تطلق على
آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح وهي التي حكم المصنف بطلان طردا تعريف بالنظر اليها ورد بان
الخطابات المتعلقة بتلك الامور من الاحكام العملية والعلم بها داخل في مسمى الفقه فلا يصير حينئذ في
دخولها في تعريفه بل يجب وأنت خير بأن دخول العلم بكل من تلك الآثار في مسمى الفقه محل نظر
فليتدر (قوله وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملا الخ) قد يعتذر عن هذه المخالفة بأن الاحكام العملية
يراد بها ما ليست باعتبارها كلامية عرفا فتناول الخلقية بخلاف قولنا عملا فان الاصطلاح ما جرى في

لا يقتضى العمل بالجوارح البتة وذلك ظاهر وأما قوله ويمكن أن يقال يعني في جواب قوله ولما نزل أن يقول
رذ عليه ان العملية حينئذ ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه تخصيصها باخراج مثل جواز
الاجماع ووجوب القياس بل يخرج وجوب العمل أيضا بمعنى الثلاثة لما عرفت آتفا وان كانت
بالمعنى الاعم فلا يقيد اخراج ما ذكر لانه مندرج فيه كما لا يخفى وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع
الخ هذا رد لكلام المصنف وتقريره ان ما في العبارتين عبارة عن حكم العقل وقد تقرر عندهم أن لا حكم
لافعال العقلاء قيسل ورود الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع وما لا يدرك لولا خطاب الشارع في
المآل واحد بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى تعريف الحكم المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم
المصنف لا للحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع
أو بما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل فيما ذكرنا من غفل عن هذا فهو أكثر من هذى قال (وأقول
انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام) أقول يمكن دفعه بأن ما ذكر من التواضع والجود ونحوهما وكذا
اضدادها كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية كذلك يطلق على آثارها التابعة لها من
أفعال الجوارح بحيث حكم في الاول بأن الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية أراد بها تلك
الملكات والاخلاق بقوله نارة أي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية أخرى كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك وههنا أرادها آثار تلك الامور بقوله حسن بعض
الافعال وقصها يدر كان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل

على معرفة النفس مالها وما عليها يخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجودات
 أى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره
 ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يراد عليه) المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما
 يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى إن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك
 مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحاً ولهذا يذكرون
 قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام قيد في الحصول الأحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال
 هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فإنه لا يسمى فقهاً حتى أنه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه
 على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحتز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبها فقهاً على
 ما فهمه المصنف فاعتراض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علماً ببعض الأحكام
 وإن قل حتى يكون العلم بمسئلة أو مستثنين فقهاً بل العالم بمائة مسألة غيره استدلالاً له وحدها لا يسمى
 فقهاً إذا كان اصلاً لهم على أن العلم بضرورات الدين ليس من الفقه فلا بد من إخراجها عن تعريفهم
 الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضاملاً والقول بكونها من الفقه صحيحاً عندهم ولا اصطلاحاً على ذلك
 صالحاً للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام) اعتراض على تعريف الفقه بأن المراد
 بالأحكام إما الكل أى المجموع وإما كل واحد وإما بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلاثين

ذلك على ما ذكرنا يريده بوجهه المباشرة تخرج الاخلاق اذ هي ملكات لا مباشرة فيها وأنت خير بأن حمل
 العمليات على ما تناول الخليفة يتأق قوله سابقاً وما من العمليات علم الفقه هذا واعتراض على قول
 المصنف حسن بعض الأفعال أو بعضها الخ بأنه إن أراد ببعض الأفعال فعل الجوارح لا يصح قوله بل هو علم
 الاخلاق وإن أراد أعم لا يستقيم قوله والثاني هو الفقه والجواب اختيار الثاني فإن معنى العموم عدم
 التقييد لا التقييد بالعدم لمتناول قوله والثاني هو الفقه قماً بل (قوله على ما صرح به في قيد العملية) دفع
 لما يتوهم من أن فيما ذكره إخراج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل الدفع أن الدليل تصرح بالامام به
 حيث قال إنه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فإن كل ذلك أحكام شرعية مع أن

هو علم الاخلاق فإن من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية ليست بالأفعال قال (المصطلح
 بين الشافعية الخ) أقول قال الامام في الحصول إنما قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم
 بوجوب الصلاة والصوم مثلاً فإن ذلك لا يسمى فقهاً وظاهر عبارته مشعر بأن ذلك القيد إذا لم يذكر
 لزم أن يسمى العلم بما ذكره فقهاً ولذا اعترض عليها المصنف لكن الشارح أخرجه عن الظاهر بأن معنى
 لا يسمى فقهاً لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه في اصطلاحهم بقدرته ما صرح به في قيد العمومية أنه
 احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فإن كل ذلك أحكام شرعية مع أن العلم بها
 ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم هذا ما ذكره الامام الغزالي في الوسيط والامام الرازي في
 الحصول والقاضى البيضاوى في الغاية القصوى والعلامة الشيرازى ومن تبعهم في شرحه فخصص ان
 الحاجب ومراح المنهاج بأسرهم ان قولنا المكتسب من أدلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلاة
 والصوم والحج والزكاة وما اشتهر كونه بالضرورة وهم بما اشتهر ما اشتهر في زمن المجتهدين لأن كلاً
 من الضرورة والاستدلال إنما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم فمن لم يدرك ما ذكرنا حتى
 شنع على الشارح ومن قصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك الحق ونيل المرام ومجمل على نفسه
 باقباوة والغواية والحمران بالمسرة عن الدراية والرواية قال (بأن المراد بالأحكام إما الكل وهو ظاهر)
 أقول قيل ههنا قسم آخر محتمل وهو ان يراد بعض معين ليس له نسبة معينة إلى الكل كالعشرة والمائة مثلاً

(ولا يراد عليه) أى على
 حد الفقه المصطلح (التي
 لا يعلم كونها من الدين
 ضرورة لاخراج مثل
 الصلاة والصوم فإنها
 منه وليس المراد بالأحكام
 بعضها وإن قل) اعلم ان
 هذا القيد ذكر في الحصول
 ليخرج مثل الصلاة والصوم
 وأمثالهما إذ لو لم يخرج
 لكان الشخص العالم
 بوجوبها فقهاً وليس
 كذلك فأقول هذا القيد
 ضائع لا نالنا سلم أنه لو لم
 يخرج لكان الشخص
 العالم بوجوبها
 لأن المراد من الأحكام
 ليس بعض الأحكام
 وإن قيل فإن الشخص
 العالم بمائة مسألة من
 أدلتها سواء علم كونها
 من الدين ضرورة أو لم يعلم
 كالمسائل الغربية التي في
 كتاب الرهن ونحوه
 لا يسمى فقهاً فالعلم بوجوب
 الصلاة والصوم من
 الفقه مع أن العالم بذلك
 وحده لا يسمى فقهاً كالعلم
 بمائة مسألة غريبة فإنه
 من الفقه لكن العالم بها
 وحده لا يسمى بفقهاً فلا
 معنى لإخراجها منه
 بذلك العذر القاسم إذ ثم
 اعلم أنه لا يراد بالأحكام
 الكل

مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسمها باطلة أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاضر بن وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تنكاد تنهاى فلا يعلم احكامها جزئيا فيجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابطه تجمة بالاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلا يصح استلزام أن يكون العالم مسألة أو مسئلتين من الدليل فقها وليس كذلك اصطلاحا لهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل أشار اليه بلفظ ثم أى بعدما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو أن من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنه ما هو

العلم بها ليس من الفقه ولم يقل ليس فقها (قوله ولا كليا تفصيليا) بان يعلم أن كل فرد من أفراد هذا النوع من الحوادث حكمه الوجوب وكل فرد من أفراد النوع الفلاني حكمه الندب وعلى هذا واما احاطة كليا اجماليا فليس معتبرا فيما نحن فيه لان المعتبر في الفقه الاحاطة التفصيلية ولذا قيل في تعريفه من أدلتها التفصيلية (قوله والجهل بكمية الكل) أى الجهل بها على الوجه الذى ههنا وهو أن لا يكون الكل داخل تحت الضبط فلا يراد أن كمية الكل قد تكون مجهولة وبعض الكسور معلوما كفى مقدار حنطة جعل قسمين بالتخمين فاننا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا انصفه بالتعيين لكننا قد نعلم جزمان هذا القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فالقياس مع الفارق على أن الحمل على البعض ولو بكونه أكثر مما لا مساغ له اذ لا دليل هناك على عهد

وهو باطل لانه مندوج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذا اطلاق ليس بقيد هناك قال (فلا يعلم احكامها جزئيا فيجزئيا الخ) أقول أى لا يعلم حكم كل حادثه معينة من جزئيات الحوادث بأنه الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك لانها وان تناهت في نفسها كما سبق لكنهما من الكثرة بحيث لا تنفيها القوة البشرية ولا كليا تفصيليا أى لا يعلم حكم كل حادثه جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثه جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بأنه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما لانه موقوف على أن يعلم تلك الافواع الجامعة للأفراد لا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الافواع بالضرورة قال (وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية) أقول يعنى أن كمية الكل مجهولة لما عرفت أنه لا يحاز ولا يدخل تحت الضبط ولا شك أن الجهل بكمية الكل بهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا مكانه الا على ما سبق قال (ولهذا) أقول أى استلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور المضاف اليه يظهر أنه لا يصح أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول لانه انما يعلم يقينا اذا علم حكم الكل بأن يؤخذ بالفعل ويدخل تحت الضبط والحصر لوجبه من الوجوه المعبرة والاحكام ليست كذلك لما عرفت فاضمعل ما قيل ان الجهل بنصف الشيء يستلزم الجهل بالآخر الشيء كفى مقدار حنطة جعلناه قسمين بالتخمين فاننا لا نعلم أن هذا القسم نصفه بالتعيين ورجعنا يعلم جزمان هذا القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فيكون قياسا عليه قياسا مع الفارق قال (وههنا بحث وهو ان من الاحكام الخ) أقول حاصله

لان الحوادث لا تنكاد تنهاى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا أدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التيهو للكل اذ التيهو البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كفى حنيفة رجه الله لم يدور الدهر والخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وأيضا لا يفتى في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تيهو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقيه عالما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

فانم به لا تحادهم ما واما

بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الأحكام من هذا القبيل إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كل حكم وبالعكس وإن التزم المصنف أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا يناقض ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهد حيث علل عدم إرادة الأول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما أجاب ابن الحاجب

واعلم أن الكسور في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد أو ما ألف منه مضاف إلى جملة أكثر منه يفرض واحدا كالأول من الاثنين المفروضين واحدا وكالاتين من الخمسة المقرضة كذلك وهو على ضربين أصم وهو الذي لا ينطق به إلا بالجزء منه كجزء من أحد عشر ومنطق وهو الذي يمكن أن ينطق به والمراد ههنا بالكسور الكسور والمنطق (قوله وإن التزم الخ) أو رد كلمة إن الدالة على الشك لأن هذا الالتزام بعيد من العبارة فإن معرفة جميع الأحكام لا تتناول معرفة بعضها فقط إلا أن يقال إنها تتناول بمعوم الجواز ما يتعلق بكل واحد والبعض فقط (قوله والظاهر أنه قصد بالكل الخ) انما قال الظاهر لأن التعليل بعدم تناهي الحوادث لا يستلزم هذا القصد إذ الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى أنها لا تدخل تحت الضبط والحصر إلا أن اللاتناهي لما لم يكن حقيقيا لا نقضه دار التكليف فاعتبار المجموع من الماضية والآتية أظهر في معنى اللاتناهي على أنه لا وجه لتخصيص الأحكام بالآتية فإظهار أن يحمل الجمع المعروف باللام على المجموع بقرينة ذلك التعليل (قوله ويدخل في الوجود على التفصيل) أي حقيقة

أن جعل كل الأحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح إذ معرفة كل الأحكام معرفة كل واحد وبالعكس غاية الأمر أن يعتبر في الأول ضوابطها صفة لها دون الآتية وبمجرد ذلك لا يتغيران بحيث يختلف حكمهما فإن ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا يناقض ذلك ولا يصح عدم إرادته لجواز أن لا تناهي في نفس الأمر ويحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فإن قيل لا وجه لالتزام المصنف ذلك لأنه إن أراد بكونه أعم العموم المصطلح يبقى قوله بعد خفته ولا يرد كل واحد علينا لأن الخاص ينتفي بانتفاء العام وإن أراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا يناقضها قلنا المراد الأول ولا عبث في كلامه لأن الخاص وإن كان ينتفي بانتفاء العام لكن إرادة الخاص لا تنتفي بانتفاء إرادة العام والمنتفي ههنا إرادة العام لا هو قال (والظاهر أنه قصد الخ) أقول هذا جواب عن البحث بآثارها المغايرة بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما إلا أن في قوله حيث علل بخثاره وأن التعليل لا يدخل له في تعيين هذين المعنيين أما الأول فلأن الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى أنها لا تدخل تحت الضبط والحصر فإوجه ضم الأحكام الماضية إلى الآتية وأما الثاني فلأن الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بالآزم في ثبوت لا أدري لجواز أن يثبت بالنظر إلى الأحكام المقروضة الوقوع فلا يقال والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام سواء كانت الماضية والآتية أو الآتية فقط وبكل واحد ما يلتفت إليه ذهن المجتهد سواء وقع أو لا حيث علل أو لأم يرد معنى عليه قال (ولما أجاب ابن الحاجب) أقول أراد إيمان أن قول المصنف ولا التهيؤ للكل أو رد على ابن الحاجب لكنه لوح في أثناء تقريره إلى أن في اعتباره تساها لأن المفهوم ههنا أن يريد ابن الحاجب بالأحكام التهيؤ لذلك وقوله ولما قسر التهيؤ بكون التخصيص الخ إشارة إلى أن قول المصنف لا يراد أنه يكون بحيث الخرد لتفسيرا بن الحاجب التهيؤ بما ذكر من وجوه أربعة أجاب الشارح عن كل منها يمكن رد الأول والرابع أما الأول فإن معنى التهيؤ وإذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الأحكام لبعض

لتعارض

الذي يلحقه بواسطة أمر مبين أو أخص أو أعم سواء كان جزأ أو خارجا فهو العرض القريب ومن أحوال المباني والأخص والأعم لا يبحث عنه في العلم (قوله فيبحث عن العوارض الذاتية للدلالة) كما يقال الكتاب يثبت الحكم والأمر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص بالبعض حجة (قوله وعن العوارض الذاتية للأحكام) كما يقال الحكم يثبت بالكتاب والوجوب بالأمر واليقين بالدليل القطعي والحكم الاجتهادي يثبت بالخطأ (قوله كالاستحسان) وهو الحكم بدليل يلوح للفتية ويقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام من استحسانه عدم حسنا واعتقده حسنا (قوله واستحسان الخال) وهو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوت في الماضي وهو حجة عند الشافعي وليس

بان المراد بالا احكام المجموع ومعنى العلم بها التيهو لذلك رده المصنف بان التيهو البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التيهو والقريب ولما قسر التيهو
بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستماعه المأخذ والاسباب والشرايط
التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن
الجواب عنها بالانسيب ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ في الاجتهاد ينافي
التيهوا بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك

أوقرضا لا يرد على تعمله بثبوت لا أدري من مالك رضى الله عنه أن ذلك اشبهت بجوز أن يكون بالنظر
الى الاحكام المفروضة الوقوع نعم لو قال وبكل واحد مما يلتفت اليه ذهن المجتهد لكان اظهر (قوله بان
المراد بالا احكام المجموع) قطهر بهذا التفسير في عبارة المصنف من التسامح حيث قال لا يراد
بالاحكام الكل ولا كل واحد ولا التيهو للكل اذ المفهوم منه ان ليس المراد بالا احكام التيهو وليس المعنى على
ذلك بل على انه ليس المراد بالا احكام المجموع وبالعلم بها التيهو (قوله ينافي التيهو بالمعنى المذكور) حاصله ان
المراد من التيهو هو أن يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخمسة من القواعد الصرفية والتجوية
وغيرهما فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامور خارجية لا ينافي حصول تلك القواعد الذي جعل التيهو
عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر في تلك المأخذ كفاية الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم تيسر تلك
المعرفة لبعض من هو مجتهد بالاتفاق مدة حياته بعد اجتهاده كان منافيًا للتيهو القريب بالمعنى المذكور
وما قيل من ان الشارح أشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور فان المعنى السابق هو ذكر الشرايط
والاسباب والمأخذ والاشارة فيه الى ارتفاع الموانع فيجوز ان يكون يخلف العلم لو جوده مانع مردود

الفقهاء مدة حياته منافيًا بالمعنى المذكور به يسد او المذكور ان في معرض ان لا يصلحان للسندية
فلان تعارض الادلة لا يقتضى الجهل للحكم كاذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لانه يجوز تحقق
التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأى الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل
الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع التقيضين اوارتفاعهما أو التحكم كما يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ
من الدليلين وأما الثاني فلان المانع اذا لم يزل مدة الحياة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع
كيف لا يكون منافيًا للتيهو القريب بالمعنى المذكور وأما قوله أو معارضة الوهم العقل الخ فربط
بقوله أو للخطا وفي الاجتهاد لا كلام فيه وأما الراد الرابع فبان استعمال العلم في الملكية وان كان شائعا
بكنه اذا أطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حتى اذا ذكر أو قلته بتعيين معنى الادراك والتحقيق ان
المعنى الحقيقي لفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المدلول وله تابع في الحصول لكون ذلك
التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكية وقد أطلق لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو
مجازا مشهورا فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلم يجوز ارادة كل من الثلاثة بحسب المقام وأما اذا قرن بذلك
المتعلق بتعيين الاول فان قيل ثبت ان الملكية لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز ان يراد بالعلم الاحكام مجازا
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظر الى الحدوث أو العكس نظر الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من
قرينه تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازى وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لادلالة لفظ عليه أصلا فان
قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالا احكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع
ملكية الاستنباط مما أراد به ثمة فحين زيده ههنا وما أرده علينا فوارد عليه ثمة والدفع قلنا الوجه
ان مراده بملكية الاستنباط ثمة على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام
فأين ذلك من ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من أدلتها اخترانا ان مراده بالا احكام البعض

بجدة عندنا في الاثبات
بل في البقاء (قوله كالمبحث
عن الاجتهاد) فانه ليس
بجسما عن أحوال الادلة
والاحكام بل مما يتعلق
بها (قوله وضحوه) فيسئل
كمباحث الترجيح
والتعارض (قوله وأمثال)
ذلك ككونها عبارة أو
اشارة أو دلالة أو اقتضاء
أو محكما أو مقصرا
(قوله ومنها ما ليس كذلك)
كقواعد القراءة وكون
الاية مكية أو مدنية
والكلمة مبنيّة أو
معربة منصرفة أو غير
منصرفة ثلاثية أو رباعية
سالمة أو مضاعفة أو
معتلة أو فصحة أو بليغة
أو غير ذلك (قوله يقع
مجولات) انما جعله
باعتبار تعدد ما ثبت به
من الوجوب والحرمية
(قوله وقد يقع مجولا فيها
الخ) فان قيل اذا وقع
العرض الذاتي مجولا فيها
كان مجعونا عنه فامعنى
عنده مما لا يبحث قلنا
لا يلزم منه ان يكون
البحث من حيث الاثبات

تعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقل أو مشاكاة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم أن شيئاً من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فإن لم يكن محلاً للاجتهاد ولا نسلم ان لادالة لفظ العلم على التهيؤ والمخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضاً الصنعة لانفس الادراك كقولهم زجه الشبه بين العلم والحياة كونها جهتي ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقهاء بحيث ينضبط بمعلوماته

(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من أدلتها

بأن مانعية شئ في قوة شريطةه ضده فيندرج ارتفاع الموانع في وجود جميع الشرائط (قوله لتعارض الأدلة) قيل تعارضها لا يستلزم الجهل بالحق لان الحكم حينئذ هو التوقف كما ذكره الشارح في بحث المعارضة والترجيح وأجيب بان الحكم بان تعارض الأدلة يقتضي الجهل به ما هو من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرم والتدبير والاباحة والكراهة اذ لا يخرج في نفس الامر وان لم يعلمه (قوله أو معارضة الوهم العقل) قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكلليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكلليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم فيما أحسنه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان انفهامها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله ولا نسلم ان شيئاً من الاحكام) قيل كون بعض الحوادث مما لا مساغ للاجتهاد فيه حق لانهر بما لا يعلم شرائط القياس أو تشبهه كافي سؤرا الحمار والبغل فلا يكون للقياس فيه مساغ وأنت خبير بان هذا لا يدل على ان ليس للاجتهاد فيه مساغ بل هو من قبيل ما يتخلف فيه علم المجتهد لتعارض الأدلة ونحوه وقد مر أنه ليس بمناف للتهيؤ تماماً (قوله ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه الخ) قيل حديث معاذ رضي الله عنه لا يدل على ذلك بل هو أن يكون عدم قوله عليه السلام فان لم يكن للاجتهاد مساغ بناء على ظهوره راجعته اليه عليه السلام فيما لا مساغ فيه للاجتهاد ولا يخفى أنه كلام على السند (قوله شائع ذائع في العرف) فيه بحث لان الملكة التي اطلاق العلم عليها في العرف شائع ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال أعني التهيؤ والفرق ظاهر وقد يجاب أيضاً بأن اطلاق العلم على الملكة اذ لم يذكر له متعلق ولم يقدر أيضاً وهما قد ذكر فلا مساغ لارادة الملكة وهذا الغايتم اذا جعل قوله بالاحكام ظرفاً لغواً متعلقاً بالعلم وأما اذا جعل ظرفاً مستقراً على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالاحكام فلا وقد مر أن متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلاً خاصاً فليتم ذكر (قوله كقولهم وجه الشبه الخ) لا يخفى أن العلم اذا جعل على الاصول والقواعد صحت تشبيهه أيضاً بالحياة لانها تطرق مفضية الى الادراكات الجزئية نعم لا وجه ليكون العلم المشبه به بمعنى الادراك اذ لا معنى لكون الادراك المطابق جهة للادراك المطلق وان كان الادراك المخصوص قد يكون جهة لادراك مخصوص كما ان العلم بالدليل جهة للعلم بالمدلول اللهم الا أن يقال الطريق المفضى الى الادراكات الجزئية مجموع المقدمات بل العلم بهما نفس الاصول التي هي الكبريات الصغريات سهلة الحصول كما

ومقصود بالذات (قوله أو نحوه الخ) ككونه متعلقاً بفعل المخبون والسفيه (قوله كقولنا الحكم المتعلق الخ) الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب اللف والنشر (قوله بعد مباحث الأدلة) لما ان للدليل تقدم على المدلول والبحث عنه أهم في فن الاصول (قوله راجع الى احوال الموصل ايصالاً قريباً) كالمعرف والجهة أو بعيداً كالكلليات الخمس والقضايا (قوله انها قابلة للعقد) لكونها مركبة من الجنس والفصل أو غير قابلة لكونها بسيطة لا جزئية لها (قوله وفي بعض كتب الاصول) كالأحكام لاذ تمدي فإنه جعل موضوع أصول الفقه هو الأدلة الاربعة من حيث

ولافساد ههنا لانها ليست بفقهاء بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سيأتي قد تدبر ولا تمكن من الغافلين قال (تعريف مخترع للفقهاء بحيث ينضبط بمعلوماته) أقول يعني ان المصنف لما حكم بقساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث ينضبط به معلوماته اختار تعريفه ضابطاً لها فان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها أمور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غايته انه شرط لا قتران الملكة به كما سيأتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط طاق

والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلاثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي باظهار احترام اعمامه نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكه استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من أدلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاولى أوجه (قوله للمسائل القياسية) أي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة

تقر في موضعه فليتامل (قوله الا انه يدل الخ) قيل هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممنوعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة أو الممكنة فلا ورود له وأنت تشير بان هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحصال المرادة ههنا وبين ملكة الاستحصار فان المراد بها ههنا صفة راضية يتمكن بها من الاستنباط ونظيره قول الشارح في معنى ملكة الانتقال الواقعة في تفسير العقل بالملكة أي صفة كاملة راضية يتمكن بها من الانتقال الى النظريات على أن ملكة الاستحصال قد تحصل بملاحظة حكم وكيفية حصوله عن دليله مرة بعد اخرى فيحصل بالنسبة الى حكم واحد بلا خفاء الا أن يحمل على ملكة استنباط الفروع القياسية وقد يجاب عن اعتراض الشارح بان المراد به كل حكم لان الجمع المعروف باللام قد يتناول المفرد ولو حال انفراده كما في والله لا أتزوج النساء على ما عرف في موضعه وفيه أن لفظ كل يقتضي التعدد حينئذ أيضا فليتامل (قوله والاول أوجه) لان الفقه انما يتمكن بملكه استنباط الفروع القياسية لا باستنباط الاحكام من أدلتها فقط فان قلت استنباط الاحكام من الأدلة مع ملكة يستلزم ملكة استنباط الفروع القياسية من الاحكام قلت لو سلم قد لالة الالتزام لا تعتبر ولهذا قال والاول أوجه على أن ظاهره قوله لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح يدل دلالة ظاهرة على أن المراد هو الاول لان الظاهر

(الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي) اقول هذا الصورة مبنية على فرض محض لانها ممنوعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شأن سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة أو الممكنة فلا يلبق على الشارح أن يتعرض عنها على مثل المصنف وأما الجواب عنه بان الكل في قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي جمع محلي باللام فيراد بها الاستغراق المقضي لشمول الواحد أيضا فظاهر البطلان لان شموله للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح في المطول قال (احتراز اعمامه اذا نزل به الوحي ولم يبلغ بعد) اقول يعني لم يصل ذلك الى المجتهد فان ذلك لا يقدر في اجتهاده اذ ليس من شرط الفقيه معرفة ذلك الوحي اما اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد في الرجوع اليه اذ خالفه ولهذا سمع كثير من المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليه الحديث قال (أي العلم بما ذكر) بشرط كونه مقرونا بملكه استنباط الخ) اقول يعني أن كون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروط بكون ذلك مقارنا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية أو الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير منها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة أخذتها الاحكام القياسية بتعميم عليها وعلى الثاني اي الأدلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والاول أوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي فهم المجتهدين اياها منه اما بالعبارة أو الاشارة أو الاقتضاء سواء كان الوحي من اقسام الظهور أو الخفاء فلا تنطبق الا الاحكام القياسية ويحتمل أن يراد به فهمها اياها من النصوص الظاهرة بالدلالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق

مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبران بعلم في أي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالعجابه رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والعجابه رضى الله عنهم لهم بيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل تشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايطه وما قبل ان الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه

الاثبات وزعم ان الاحكام انما يحتاج الى تصورها ليتها من من اثباتها ونفيها وجعل

الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقه عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائلين واما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم بشرط ان يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما اظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر العلم بما قلنا نزول الوحي بها عما ظهر للمجتهد السابق لافي الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا اجاب ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو

أن المراد بظهور نزول الوحي بها فهم المجتهدا باها منسبها اما بالعبارة أو الاشارة أو الدلالة أو الاقتضاء سواء كان الوحي من أقسام الظهور أو الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل أن يراد فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد يبق مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد ولذا لم يجز بالوجه الاول (قوله قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد) فيه بحث وهو أن هذا الجواب لا يدفع السؤال اذا السؤال أنه يجوز أن يشترط في صيرورة من بعده اول القائلين فقيها العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور بان يقال فقاهته موقوفة على العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول ولا يتوقف العلم بها على فقاهته لانه يجوز أن يشترط فيه بعد ما صار فقيها العلم بالمسائل القياسية فاذا لم يكن مجتهدا بعده يجوز أن يقال المجتهد الاول في مستنبطاته

الاجتهاد قال (فان قيل المسائل القياسية الخ) أقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها مع ملاحظة ما تقر بان القياس مظهر لا مثبت يقتضي أن تكون المسائل القياسية مما اظهر نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكره في دفع السؤال المصير الى ما ذكره اولاً والتقسيم يكونه لا بتوسط القياس (قوله لافي الواقع) فان ظهور المجتهد السابق بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال (ثم ههنا اجاب الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح) أقول الجواب عن الاول انه ان أراد بالخصوص والتعيين اشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كل ما يوجد في ضمن أفراد قاعة بعلمه على ما تقر ان أسماء العلوم اعلام جنسية وان أراد النوعي سلمناه لكنه يخالف ما نسب الى المصنف من القول بانه اعم لمفهوم كل ما يتبدل بحسب الايام والاعصار فارضوري لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المصنف فيكون علمه فقها باضرورة وبعدهما نزل بعض آخر منها وعلمه يتبدل علمه الى الزيادة واذا تنسخ منها وعلمه يتبدل علمه الى النقصان بخروج الاحكام عن المشروعية في ذلك معروف لا ينكر ومشهور لا يستتر واما البحث الثاني فخاصة ان المصنف لما اعترف في انشراح علم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لزمه أن يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحي فقط ان لم يكن اجماع ورد بما انعقد عليه الاجماع ان قوله ومثله في التعريفات بعينه والحق انه لا بعد فيه لان شهرة الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الابعده سوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فبناه على ان المراد بالفقه المسائل والاحكام المدونة الميوبة وليس كذلك بل المراد الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخرج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق فلا يبقى جهة الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فبجوابه منع الحصر بل المراد

الغزالي في معيار العلوم موضوع أصول الفقه هو الاحكام فقط من حيث ثبوتها بالادلة ولا يتناول عن محكم اذ لا شك أن المقصود في أصول الفقه هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام ولا اصلة لاحدهما على الاخر (قوله فان اريد بالحكم الخطاب الخ) يعني أن الحكم بهذا المعنى قديم واجب الثبوت في نفس الامر غير مستند الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شيء فالمراد بثبوته ليس بثبوته في الواقع بل بثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعسة واما اثره كالوجوب والحرمة على العباد فانما هو وبالشرع يتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع أيضا واما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم أصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على

عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كان يتبدل بحسب
الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما بأكثروا كثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن
النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجتماعات وايضا ينقص بحسب التواضع
والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على نفسه الصحابة في زمن النبي عليه
السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه أراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وما

حتى بصير فقيهه قدير (قوله اسم لعلم مخصوص معين) ان أراد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام غير
قابلة للزيادة والنقصان فمنوع بل قد يزداد مسا له حينما بعدد معين يتلاحق الافكار وان أراد ان له موضوعا
معينا تجاز به عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافي بتبدل مسا له زيادة
ونقصا ناو بالجهة التعمين الشخصي غير ثابت في شيء من العلوم بل كل علم كان لما تقر من ان اسماء العلوم
اعلام جنسية واتعمين النوعي غير مناف للزائد والنقص ويمكن ان يجاب بان كل واحد من العلوم اسم
لجميع المسائل الباقية عن اعراض موضوعه الا ان البعض قد يطلع على بعض المسائل والبعض الاخر
يطلع على البعض الاخر منها فيلقبه بها فالتعريف على العالم لا على العلوم وعلى ما ذكره المصنف يكون
المتغير نفس العلوم ومسمى الفقه فليتامل (قوله وايضا ينقص بحسب التواضع) قيل عليه قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يدل على ان المنسوخ ثبت مكانه حكم آخر فلا ينقص بحسب
التواضع والجواب بعد تسليم وجوب ايتاء البدل ان المشتب بعد النسخ غير المنسوخ فيجوز اطلاق النقصان
بقي فيه بحث وهو ان تعريف المصنف يشمل العلم بالحكم المنسوخ والتواضع جميعا وكذا العلم بحكم خبر
الواحد وحكم الاجماع المنعقد على خلافه اذ يصدق على كل واحد منهما انه حكم ظهر نزول الوحي به فآيته
ان المنسوخ والمفهوم من خبر الواحد المذكور لم يبقيا معمولا به ما وليس في كلامه ما يشعر باشتراط بقاء
العمل فاذن لا يلزم الاتفاص وقد يجاب بان الظاهر من العملية كون العمل مقصودا فعلى تقدير النسخ

ظهوره للمجهول لكن لا توسط القياس فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن
الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف بالمعتبر ان قوله لا يعلمه الفقيه كلام مسوق ليبيان قوله
قد ظهر نزول الوحي بها والصحابة الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف ليس ان قوله مع ملكة
الاستنباط قال المصنف (وما قيل ان الفقه ظني فلم أطلق لفظه العلم عليه الخ) أقول حاصل السؤال ان
تعريف الفقه بالعلم تعريف الشئ بما ينسب اليه لانه ظني والعلم مبين للظن لانه لا يحتمل التقيض والظن
يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهين الاول منهما
ضعيف لما تحققت ان الاحكام القياسية يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا يشعر به العبارة
وأما الثاني فقد نيل عليه الص والاجماع انهما يفيدان القطع وان كانا قد لا يفيدانه لعارض وليس بشئ
لان الكلام ليس فيهما من تلك الخبيثية بل فيما ثبتت بهما قطعاً مع قطع النظر عن تلك الخبيثية وحاصل
الجواب الثاني تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تبينه للعلم المذكور وهما فانه مشترك لفظاً بين ما ذكر وبين
المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب الثالث تسليم التباين
والتصحیح التعريف يجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان صحته على
مذهب المصنوب وبين الثاني بطريقين رد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالاحكام والثاني بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً
والحال انك تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وفي كل من كلام المصنف والشارح بحث
آماني كلام المصنف فلما قدر ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى في الواقع او في اعتقاد المجتهد والاول يصح

ما صرحوا من أن حكم
الشرع ثبت بالكتاب
والسنة والاجماع الوارد
في الاصل والقياس انما
يظهر العلة المستنبطة من
الاصول ويبين عموم
الحكم في الفرع وعدم
اختصاصه بالاصول
والعلل الشرعية عندنا
كالعلل العقلية في ترتيب
الاثبات وثبوت التكليف
من غير فرق على
ما سيصح المصنف
رحمته الله في محله وان كان
خالق جميع الاشياء
وموجد كل الموجودات
وراضع الاحكام هو الله
تعالى بالاستقلال
فالثلاثة الاول علل
لثبوت الاحكام علينا
بالنسبة اليها دون الرابع
فانه ليس يثبت لذلك وهذا
كلام لا يخبر عليه (قوله
يريد في الجميع اثبات
العلم لنا أو غلبة الخ)
لا يقال هذا ايضا جمع
بين الحقيقة والمجاز حيث
أريد غلبة الظن في
القياس وثبوت العلم في
الثلاثة لاننا نقول مراده

انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم أن يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا أن يقال انه فقه بالنسبة الى من أدى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كارجعوا في كثير من الوقائع الى ما نثسه رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقهائهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على

لا يكون العمل مقصودا فيلزم الاتمصاص (قوله ومثله في التعريفات بعيد) قيل شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الابعده تسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد فقوله والتي انعقد الاجماع في قوة قوله والتي انعقد الاجماع عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف أن الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير تحققها وهذا المعنى صادق على فقه الصحابة على أنه يجوز أن يكون المعرف بالتعريف المذكور هو الفقه المصطلح بين قوم لم يدركوا زمن النبوة بدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرط الا في زمن الرسول عليه السلام ونظيره ما يصح به الشارح في تعريف الكتاب حيث قال واعتبر بعضهم الاتزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة بقي ههنا شيء وهو انه اذا انعقد اجماع واحد فظاهر تعريفه يقتضى أن لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى ينعقد الاجماع اللهم الا أن يصار الى ما ذكرته سابقا من انسلاخ معنى الجمعية عن الجمع المعرف باللام وهذا التحقيق ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة للفقه اذ لا مدخل لها في الاستنباط وانما هي شرط كون الاجتهاد غير مهمل وذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم (قوله الثالث انه يلزم الخ) أوجب عنه بأن العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاهاة والاجتهاد وليس جزءا من الفقه لكنها كانت من ثمرات الفقه ونتائج غير منفكة عنه ويتفرع عنها مثل ما ينتفع بالمسائل التي هي مسائل الفقه حقيقة والمكلفون يفتقرون اليها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يباشرونه من الاعمال التكليفية فربت مع المسائل الفقهية في ملك المتدبرين تكميا لا لصالحهم وهذا يظهر ان اعتدازه بقوله اللهم ليس بسيد لاقتضائه كون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس كذلك (قوله الرابع انه ان اريد الخ) أوجب بأن المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بواسطة القياس ولا يخفى انه يستلزم أن يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر وانما لم يتعرض الشارح له لانه يعلم مما سبق من قوله وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل

تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الخ الاعلى مذهب المصوبية المراد بشيوت الحكم في علم الله تعالى اعم من ثبوته في نفسه في الواقع وثبوته في نفسه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبية ان كل مجتهد حصل عنده حكم يحجز على هذا القول بان حكم الله تعالى هو الاما بحالقه من من رأى مجتهدا آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى وما في كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى وما في كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك الاجماع لما كان قطعيا حزم المجتهد بمقتضاه واقتضاه ظنه بوحدة ذلك الحزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثاني وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بوجوب الظن انه يجب عليه الحزم بوجوب مادلت الامارة على وجوبه وجرمة مادلت الامارة على حرمةه وهكذا فان الشارح جعل ظنه مناط الاحكام وعلة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها واثباتا لثبوتها في

اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن أو الظن الشامل للعلم أو المعنى أن المراد ما يتناولهما كالاتقاد أو الادراك التصديقي الاعتقادي فيتناول الظني والقطعي (قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة الخ) قيل أراد منها الاضافة المفهومة وهي التي تكون العوارض بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم والاشتراك ناشئ عن الادلة وبعضها ككونها عبادة أو عقوبة أو مؤنة ناشئ عن الاحكام وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف أو كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشئة الا عن أحد المضافين كما نطق موضوعه

الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يختص بالاشكال والاختلال (قوله بخوابه أولا) مشعر بان ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه لقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الاجماع أيضا انما يكون قطعيما اذا كان ثبوتها أيضا قطعيما للقطع بأن الاحكام الثابتة بأخبار الاحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره للمادل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الاحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معني اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيما فيصاح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقص والمعلوم ما لا يحتمل فيمتنا فان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بعلامة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيما لئلا يلزم على الاول

مجتهد شيئا آخر (قوله مشعر بان ما أظهر الخ) أوجب بالتزام المشعريه لما سبق ان العلم بالاحكام القياسية خارج عن الفقه المعرف (قوله للقطع بانه ظني) هذا في غير القياس الذي ثبت علته الحكم فيه نص من الشارع (قوله اذا كان ثبوتها أيضا قطعيما) قيل هذا الحكم لا يعكس اذ قد يكون ثبوت النص قطعيما ويكون ما ورد به ظنيا لعدم كون النص محكما كالعامة المحصو وذاك أن تمتع في الصورة المذكورة كون ثبوت النص بالنسبة الى المقصود قطعيما كما هو المراد وهو ظاهر (قوله هو الذي ذكر في المحصول الخ) فيه ان الامام من الاشاعرة وجهوره سم على أن الادلة النقلية لا تقيد اليقين وقد نص الشريفي في حواشيه على حواشي شرح المختصر بان الامام قد أيد هذا المذهب اللهم الا أن يقال ما ذكره في المحصول غير محتاره (قوله صار ذلك بمنزلة نص قطعي الخ) لا يخفى ان هذا تقرير للكلام على ما زعمه المصوبية والافرد عليه ان اعتبار اشارة غلبة ظن المجتهد انما يصير بمنزلة تنصيصه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كما استفاد من رده كلام شارح المنهاج (قوله هذا على تقدير تصويب كل مجتهد) قد منع هذا بناء على أن المراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى أعم من ثبوته في الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبية ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله سبحانه هو لا ما يخالفه من رأى مجتهد آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبية يقولون كل منهم ما حكم في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى وأنت خير بيان سياق الكلام ههنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو العلم عند المتكلمين وبين ذلك المنع ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع أولا فخصول الجزم ممنوع بل يجوز أن يكون المجتهد ظاهرا بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه (قوله لئلا يلزم على الاول الخ) أوجب عنه بان معنى

تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ما يطر به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل لموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع ولا صرح بذلك في حواشي شرح المختصر وبالذليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بهرئيه السياق وقد تكرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرائن بما يفيد كالأخبار التي يموت ولله مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وخنزارة وخرق الخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فان قطع بوجه ذلك الخبر وتعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وحده ناضروا بالاعتبار فظهره مما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ماد كرا اليه ظني

بخوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انه قد اجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فيكاهما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

التصور والتصديق وقيل معناه اذ لم يكن اضافة أصلا وأما اذا كان اضافة تسوية كانت

أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى
الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في
الواقع وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد
يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى والالام يجب
العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون
للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله بالانسليم أن كل حكم يجب العمل به قطعاً
علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله فقولاً والالام يجب العمل به عين
النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر
وجوب العمل ضابطاً للمعنى له أصلاً (قوله وأصول الفقه) ماسبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا
بيان ماصدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم الاستقرار في الأربعة ووجه ضبطه أن الدليل
الشرعي إما وحى أو غيره والوحى إن كان متوافقاً بالكتاب والأفالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة في
عصر فالاجماع والأفالقياص أو أن الدليل إما أن يصل من الرسول عليه السلام أولاً والاول ان تغلق
بنظمه الإعجاز فالكتاب والأفالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والأفالقياص

وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة
على حرمة وهكذا فإن الشارع جعل ظنه مناطاً للأحكام وعلة لها ومتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعاً بثبوت
ما يظنه إجماعاً فقد أفضى به ظنه إلى العلم بالأحكام أنفسها ووجب العمل بموجب ظنه (قوله وعلى الثاني أن
يكون الثابت الخ) أوجب عنه بان المراد بالعلم بالأحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع أولاً
وبالدليل في قوله بالنظر إلى الدليل ما قارن المقدمة الإجماعية بقهرينة السياق فقد تعرف في موضعه أن الدليل
الظني يفيد القطع عند القرين كالأخبار ملك الموت ولله أشرف على الموت وانضم إليه صراخ وجنائة
وخروج المخدرات على حالة منكورة غير معتادة دون موت مثله فانه يقطع بحجة ذلك الخبر وقد عرفت ما فيه
(قوله يكون ذكر وجوب العمل ضابطاً) اذ يكفي أن يقال حينئذ في اثبات كون الفقه علماً قطعياً انه حكم
مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له علم قطعاً انه حكم الله تعالى قطعاً (قوله ووجه ضبطه ان الكلام
الدليل الخ) قيل وجه الضبط الاول لا يتناول السنة الفعلية لانها ليست بوحى اذ الوحي في الاصل هو الكلام
الخفي نقل الى الكلام المخصوص والفعل ليس بقول والجواب منع اختصاص الوحي بالكلام كما سيجي في
مباحث السنة (قوله ان كان متوافقاً) قيل معنى كونه متوافقاً تعلق الأحكام الشرعية بتلاوته بحكمة قرآنية
للجنب ووجوبه في الصلاة وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام آياه على الرسول وتلاوة الرسول على الأمة
(قوله ان كان قول كل الأمة) أراد بكل الأمة العلماء المجتهدين الذين هم أهل العقول والحل وأما العوام فلا
عبارة بهم فيما يحتاج إلى الرأي (قوله والأفالقياص) قيل الأحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه كما هي فكيف
يكون القياص من أدلته أوجب بان الخروج بالنسبة إلى الفقه الذي يجب أن يكون حاصله قبل صدور
الاجتهاد حتى يتمكن به من الاجتهاد بالنسبة إلى الفقه بالمعنى المدون (قوله ان اشترط عصمة من صدر

غاية ما أمكن في هذا المقام قال (والوحى ان كان متوافقاً) أقول قيل معنى كون الوحي متوافقاً ان يظهر ما هو
مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبديه لا يجوز لجبريل وللرسول عليهما السلام ولغيرهما تغييره وتبدله بما يفيد
فائدته لكونه معجزاً ومتعدي به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الأحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها في بعض
الاحوال ونحو ذلك وقيل تلاوة جبريل عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الأمة قال
(والأفالسنة) أقول أي وإن لم يكن الوحي متوافقاً سواء كان لفظاً أو لا قيد فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث

وأما

(وأصول الفقه الكتاب
والسنة والاجماع
والقياس وإن كان ذا قرينة
لثلاثة) لما ذكر أن
أصول الفقه ما يتنى
عليه الفقه أراد أن يبين
أن ما يتنى عليه الفقه
أي شيء هو فقال هو هذه
الأربعة فالثلاثة الاول
أصول مطلقة لان كل
واحد منها مثبت للحكم أما
القياس فهو أصل من
وجه لانه أصل بالنسبة
إلى الحكم وفرع من وجه
لانه فرع بالنسبة إلى
الثلاثة الاول (اذ العلة
فيه مستنبطة من
موادها) فيكون الحكم
الثابت بالقياس ثابتاً
بنك الأدلة وأيضاً هو
ليس بمثبت بل هو مظهر
أما نظير القياص المستنبط
من الكتاب فكقياص
حرمة اللواط على حرمة
الوطء في حالة الخيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو
أذى فاسترلوا النساء في
الخيض والهة هي الأذى
وأما المستنبط من السنة
فكقياص حرمة قفيز من

وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعته إلى الأربعة وكذا المعقول فوجع استدلال بأحدها والإفلاذ دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم فوجعها من الأدلة وسماها الاستدلال فخالصه يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لإشائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتحقيق مستند إليها

عنه) ليس المراد به عصمة المجتهدين عن المناهي إذ لا يلزم ذلك في الإجماع بل عصمتهم عن الخطأ في هذا الصادر وهذا متحقق في الإجماع لقوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة ولا يتحمل أن يرد به عصمتهم مما يسقط العدالة من فسق أو بدعة (قوله ونحو ذلك) كالحرى والعمل بالظاهر والأخذ بالاحتياط والقرعة لتطبيب القلب (قوله فراجعته إلى الأربعة) أما شرائع من قبلنا فراجعته إلى الكتاب أو إلى السنة لأنه إنما يلزمنا العمل بها إذا قصها الله سبحانه بل إنكار أو قصها الرسول كذلك فالأولى وراجعته إلى الكتاب والثانية إلى السنة. وأما التعامل فراجع إلى الإجماع وأما قول الصحابي فراجع إلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام صحابي كالتجريم بايهم اقتديتم اهتديتم وذكري الجوامع السمعية قد يان الأخذ بالاحتياط عمل أقوى الدليلين والقرعة لتطبيب القلب عمل الإجماع أو السنة المنقولة فيها أو بعموم قوله تعالى ولا تنازعوا في الشهادة القلب عمل بقوله عليه السلام لو أصبنا ابن معبد استفت قلبك والحرى عمل بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس لأن الأمة اجتمعت على شريعته عند الحاجة ووردت فيه السنة والأخبار وكذا أقسام الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة إليها (قوله وسماها الاستدلال) عرفة لا أمدى بأنه دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا شرعيا واختلاف في أنواعه فنحن بين الحاجب التلازم والاستصحاب وقرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان أيضا وعند طائفة المالكية المرسلة أيضا وفي قوله فخالصه يرجع إلى التمسك بمعقول النص والإجماع إشارة إلى أن الاستدلال أخص من المعقول الذي ذكره أولا بقوله وكذا المعقول لأنه حكم عليه بأنه نوع

وكذا قوله الاتي والأقسام متناول للكل لأن معناه ان لم يتعلق بنظمه الإعجاز عدم تعلق الإعجاز أعم من أن يكون له نظم أو لا والدخول في الأول أظهر قال (وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي الخ) أقول أما شرائع من قبلنا فبعضها راجع إلى الكتاب إذا قصه الله بل إنكار وبعضها إلى السنة إذا قصه الرسول عليه السلام بالأقرار فإن تلك الشرائع إنما يلزمنا إذا قصها الله تعالى علينا أو رسوله صلى الله عليه وسلم بل إنكار كما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وأما التمسك بالقرعة فراجع إلى الإجماع وأما قول الصحابي فإلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام بايهم اقتديتم اهتديتم (قوله ونحو ذلك) كالحرى والعمل بالظاهر والأخذ بالاحتياط والقرعة لتطبيب القلب فانها راجعة إلى أحدها قال (وكذا المعقول فوجع استدلال بأحدها إلى قوله صرح بذلك في الأحكام) أقول قال الأمدى في الأول القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعي منقسم إلى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به وإلى ما ظن أنه دليل صحيح وليس هو كذلك أما القسم الأول فهو خمسة أنواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد من هذه الأنواع فهو دليل ظهور الحكم الشرعي عند نابه والأصل فيها الكتاب لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع للأحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الإجماع راجع إليهما وأما القياس والاستدلال ففرع تابع لهما هذا كلامه فإن قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا جعل الأصل الخامس في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه تصريح التمسك في رجوع الاستدلال إلى الثلاثة قلنا مقصوده يحصل من ذلك التصريح إلا أن الأمدى لما نظر إلى الظاهر جعله

الخص بقفسيرين على
حرمة قفيز من الخنطة
بقفيزين الثابتة بقوله
عليه السلام الخنطة
بالخنطة مثلا بمثل يدايد
والفضل ربنا وأما
المستنبط من الإجماع
فأورد والنظير قياس
الوطء الحرام على
الحلال في حرمة المصاهرة
يعني قياس حرمة وطء
أم المرتبة على حرمة
وطء أم أمته التي وطئها
والحرمة في المقيس عليه
ثابتة إجماعا ولا نص فيه
بل النص وارد في أمهات
النساء من غير اشتراط
الوطء ولما عرف أصول
الفقه باعتبار الإضافة
فالاتي به صرفه باعتبار
أنه لقب لعلم مخصوص
فيقول

الأحوال ناشئة عن
أحدهما أو كليهما حيث
أورد في المثال موضوع
أصول الفقه والمنطق
والالاقتصار على الأول
والظاهر هو الأول إذ لو
لم يكن أحدهما المضافين

وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعتراض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يتقضى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن واليهذا صحت اطلاقه على الاب وان كان فرعاً لثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصل المطلقة الخاءس ان الاجماع أيضاً يقتضي ان لا يكون أصلاً مطلقاً والجواب عن الاول اننا ندعي ان لعدم الفرعية دخلاً في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصلية وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلاً أقوى من الاصل الذي يتقضى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة متمنياً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصلية وهذا بين واما الاب فاعلمنا يتقضى على آيسته في الوجود لافي الابوة والاصالة للولد فلا يكون ههنا كرتا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفوض اليه وأثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لافي فرعه فباضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلاً عن ان يكون قريباً ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن الثالث اننا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية

استدلال باحدى الاربعة وعلى الاستدلال بانه يرجع الى أحد الثلاثة ولا يخفى عليك ان مثال الخاص مثال العام (قوله وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم) قيل عليه فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام (قوله سواء كان فرعاً لشيء آخر) فلا يصح جعل القياس مقابلاً للاصل المطلق كما يدل عليه قوله في الثلاثة الخ (قوله أولى باطلاق الخ) يعني كذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى الحكم المستنبط منه فكيف المر جوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم (قوله ليس بمثبت لحكم الفرع) ان قلت فاذا لم يكن القياس مثبتاً للحكم فكيف يكون لمبتهى أصلاً يتقضى عليه الحكم قلت باعتبار ان سببية

مستقلة ومن ينظر الى التحقيق يدرجه فيها وللناس فيما يشقون مذاهب قال (واعترض بوجوه أجدها الخ) أقول حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زيادة قوله وان كان ذا فرعا للثلاثة لانه في الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب انها للتنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لا بتناؤه على غيره فالقول يرد ذلك لزوم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصلية وحاصل السؤال الثاني ان القياس بالنظر الى الحكم كالسبب بالنظر الى المسبب وباقي الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشيء مع كونه مسبباً عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره فكيف المرجوحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق فان السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون أولى بالسببية والقياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلاً عن أن يكون قريباً ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور قال (وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية) أقول يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى أنواعها وأفرادها الاولوية والقدمية ونحو ذلك لم تثبت في موضعها متساوية لا يتصور فيها التشكيك ولتفاوتها وتلزم

منشأ تلك العسوا وض لم يكن جعله موضوعاً ولا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لانا نقول ذكره انما هو مجرد تمثيل للاضافة بين الشئيين التي لا تكون الاحوال التي لها مدخل في المجتوب عنه مقسماً لهما فيها (قوله لان اتحاد العلم واختلافه انما هو الخ) اعترض عليه بأنه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحنا بأن الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعاً لعلم واحد بشرط تناسبها ووجوه التناسب اشترطتها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار أو في عرضي كبدن الانسان

الى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم
 الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز عن الرابع انه ان أراد بالتقرير التقرير بحسب
 الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويشته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التفسير بدونه وان
 أراد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون أصلا كاملا وعن
 الخامس بعد تسليم ما ذكرنا من الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققة لاني نفس الدلالة على الحكم فان
 المستدل به لا يقتصر الى ملاحظة السند والاتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون
 اعتبار أحد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الاجماع ثبت أمر اذا ثبت الاستدلال
 وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل بما يورث نقصا نأبأن يكون حكم الاصل قطعي

أحد الثلاثة الحكم فلا تعلم الا به فصح الابتناء عليه بحسب علمنا (قوله ولو سلم الخ) انما لم يتعرض للجواب
 عن المثال بأقسام الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على مذهب
 قصور لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا (قوله بعد تسليم ما ذكرنا) اشارة الى ما قاله البعض من ان
 الاجماع قد يكون بلا سبب داع وذلك بأن يخلق الله تعالى في فهم العلم الضروري فيوقفهم للصواب (قوله وقد
 يجاب بأن الاجماع) اعترض عليه بأن العام المخصوص والالية المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول
 المتناهي بالاحكام ليست بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعي وأجيب بأن الاصل في الثلاثة القطع وعدمه
 بالعارض والقياس بالعكس واختلفا باعتبار الاصل (قوله بل بما يورث نقصانا) فيه بحث لان حكم
 الاصل لم يخرج من القطعية بالقياس وحكم الفرع خرج من الجهولية الى المظنونة فلا يكون القياس مورثا
 للنقصان في شئ من الحكمين اللهم الا أن يقال القياس أورث في الحكم الثاني نقصانا بالنظر الى الاول
 (قول المصنف فكيف قياس حرمة اللواط الخ) اعترض عليه بأن حرمة اللواط لو ثبتت بالقياس لوجب
 أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الالية والحال انها حرمت قبل بعث الرسول بما ورد في حق قوم لوط غاية
 ما في الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى اخذ منه والحال ان
 شرايع من قبلنا انما نزلنا اذا قصت من غير تكبير كما هي فالاعتراض انما يتوهم ووروده اذا ثبت تأخر هذه
 الالية عن القصة المذكورة في القرآن الواردة في حق قوم لوط عليه السلام على أنها نجيب حينئذ بان
 المقيس حرمة اللواط في المرأة كما صرح به الجدل سعد جده في حواشي فصول البدائع (قول المصنف وأما
 المستنبط من الاجماع فأوردوا النظرية) قيل عليه انما قال ههنا أو رددوا دون ما سبق من النظرين لورود

كونه امشككته قال (ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة الخ) افول انما لم يتعرض للجواب عن المثال بأقسام
 الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه قصور وضعف لكونها
 بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا قال (وقد يجاب بان الاجماع ثبت أمر اذا ثبت) أقول اعترض عليه
 بأن العام المخصوص أو الالية المؤولة أو خبر الواحد أو الاجماع المنقول المتناهي بالاحكام
 والقياس بعلة منصوصة قطعي أجيب بأن الاصل في النسبة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس
 فاختلفا باعتبار الاصل قال (أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكيف قياس حرمة اللواط الخ)
 أقول فيه بحث لانما لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الالية والحال انها محرمة
 قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد في حق قوم لوط غاية ما في هذا الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه
 ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى اخذ منه (قوله قال وأما المستنبط من الاجماع فأوردوا النظرية الخ)
 انما قال ههنا أو رددوا دون ما سبق من النظرين لورود مناقشة ظاهرة ههنا باننا لا نسلم القياس والاجماع
 لم يجوز ان تثبت حرمة اللواط في الصورتين بدلالة نص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط اللواط فان أم

وأجزائه والافندية
 والادوية والاركان
 والاهرجة وغيرها اذا
 جعلت موضوعا للطب
 فانها تشارك في غايتها
 وهي العسمة وبأن
 موضوع الاصول
 والمنطق متكثر غير
 المتكثر العائد الى تعدد
 المضافين فيلزم أن يكون
 موضوعهما الادلة
 والتصديق والتصديق
 وقد جعل موضوعهما
 أمر امتكثرا فيكون
 مناقض لنفسه وأجيب
 عن الاول بأن جعل ذلك
 المشترك الذاتي أو
 العرضي موضوعا للعلم
 أولى من جعل اشياء
 لا يصح ان تكون موضوعا
 الا باعتبار ذلك المشترك
 وقد اعترف هذا المعترض
 بان وحدة الموضوع
 بالذات اليتق بوحدة العلم
 من الوحدة بالحيثيات
 ومن هناك جعل بعضهم
 موضوع الاصول الادلة
 فقط وبعضهم الاحكام
 فقط وجعل مباحث
 الاخرى راجعة اليها

وحكمه ظني (قوله وعلم أصول الفقه) بعدما تقرران أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لأحاجة إلى إضافة العلم إليه الآن بقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأركان والقاعدة حكم كأي ينطبق على جزئياته لينعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من البناء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه اذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لهما من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه والتحقق في هذا المقام أن الإنسان لم يخلق عبثاً ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه تعدد الأحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها

مناقشة هنا وهي أنه لم يجوز أن تثبت حرمة الوطء في صورتين بدلالة نص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط وطء فان أم غير الموطوءة اذا حرمت لمجرد النكاح لكونه داعياً إلى الوطء فلان تحريم الوطء أولى والجواب عن المناقشة أن حرمة أم المنكوحه الغير الموطوءة لو كانت لتكون النكاح مفضياً إلى الوطء لحرمت بنت المنكوحه الغير الموطوءة أيضاً لذلك بعينه وليس كذلك (قوله بعدما تقررا الخ) قيل لا خفاء في تقرير ذلك فيما سبق لكن لما تخال في البين قوله وأصول الفقه الكتاب الخ وأوردت نوع شبهة فاحتاج إلى الإضافة فدفعها (قوله والقاعدة حكم كأي الخ) المراد بالحكم السككي القضية اطلاقاً لاسم الجنس الذي يدور عليه الكل وجوداً وعدمه وبالانطباق الاشتغال وفي قوله على جزئياته حذف مضاف وهو احكام ومضاف إليه وهو موضوع أي أحكام جزئيات موضوعها وفي قوله ليتعرف أحكامها تصریح بذلك المضاف المحذوف واللام فيه لام المسأل ومعنى اشتغال القضية على أحكام جزئيات موضوعها كونها بحيث تستخرج تلك الأحكام منها يجعلها كبرى لصغرى حكم فيها مفهوم موضوعها على واحد من جزئياته وفيه وجهان آخران ذكرتهما في حواشي المطول فليتظرونها (قوله بقواعد العربية) أراد بها ما يعي علم البيان والمراد بالوضعية في قوله على مدلولاتها الوضعية ما يكون للوضع مدخل فيها لينتدون المطابقة والتضمنية والالتزامية (قوله ليستنبط منه عند الحاجة الخ) قيل هذا لتعليل لمقدر أي صرح ببعض ذلك الحكم ليستنبط عند الحاجة من دليله ويقاس على ذلك الحكم المصرح به ما يناسبه والاذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم

غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعياً إلى الوطء فلان تحريم الوطء أولى فالمثال الخالي عن المناقشة سقوط تقوم منافع المغصوب بطلانها غير مخدرة قياساً على سقوط تقوم منافع البذل في ولد المغرور قال (بعدهما تقرران أصول الفقه لقب للعلم المخصوص الخ) أقول لا خفاء في تقريره سابقاً لئلا يقال قال بعده وأصول الفقه الكتاب الخ تتخلل في التبيين ما يورث الاشتباه فاحتاج إلى الإضافة فهو بيان قال (والتوصل القريب مستفاد من البناء السببية الخ) أقول يريد بيان أن قول المصنف في الشرح توصلاً قريباً ما أخذ مما في المتن من البناء السببية وإطلاق التوصل لا الرده عليه بأن قوله في الشرح توصلاً قريباً غير محتاج إليه كما توهم فان بطلانه لا يشبهه على أحد قال (بل تعلق بكل من أعماله الخ) أقول في العبارة مناقشة وهي أنه اذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل جميع الأحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله المستنبط منه عند الحاجة الخ معنى لأن الظاهر أن ما رجح إليه ضمير استنبط والمشار إليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من أعماله

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلاً قريباً واما قلنا توصلاً قريباً احترازاً عن المبادئ كالعربية والكلام واما قلنا على وجه التحقيق احترازاً عن علم الخلاف والجدل فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخاص وذلك كقواعدهم المذكورة في الإرشاد والمقدمة ونحوهما التي تنبئ عليها التفتت الظلالية

تقلد لا لكثرة فان قيل انما ارتكبوا ذلك لتسلا يلزم البحث عن الاعراض التعريفية التي تلحق الموضوع لاهي أخص قلنا انما يلزم ذلك اذا اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا اخذ من

أفعال المكلفين ومجولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقهاهم
 نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والاجماع
 والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والتدب والحرمه والكرهه والاباحه وأنما لو في كيفية
 الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجالا من غير نظر إلى تفاصيلها الأعلى طريق ضرب المثال
 فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجالا وبين طريقه
 وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية
 فضبطوها ودونها وأضافوا إليها من اللواحق والمتمات وبين الاختلافات ما يليق بها وسماها العلم بها
 أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد
 الاجال و زاد المصنف قيد التحقيق احتراز عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل
 بها إلى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته إلى الفقه
 وغيره على السوية فإن الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثر وافيه
 قيد من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ومعنى بالقضايا الكلية)
 اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث
 احتماله للصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته للحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة
 ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل
 عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى
 موضوعا والمحكوم به مجعولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومجعولا أكبر

فقد حصل جميع الأحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله يستنبط منه الخ معنى كما لا يخفى وذلك أن
 تجعل ضمير يستنبط راجعا إلى ما في ضمن الحكم المطلق السابق وهو الحكم المصرح به وتجعل ذلك إشارة
 إليه ولك أن تصير إلى حذف المضاف أي يستنبط بعضه وهو غير الأحكام القياسية فربيه ما بعده
 في حذف المضاف استرنا الضمير كما هو القاعدة (قوله فسمى العلم الحاصل بها من أدلتها الخ) الظاهر
 أن الضمير في ما راجع إلى أحكام الشارع بدليل قوله الحاصل من تلك الأدلة اذ لو رجع إلى القضايا
 كما يتوهم لفهم منه أن الفقه هو العلم بالقضايا التي موضوعاتها الأفعال ومجولاتها الأحكام فيكون
 منافيا لما مر من أنه العلم بالأحكام التي هي مجولات تلك القضايا (قوله ثم نظروا في تفاصيل الخ) النظر
 في تفاصيلها ما نتج جزئياتها والمراد من التعميم اظهار ما به الاشتراك (قوله ولقائل أن يمنع الخ) أجاب
 عنه صاحب الترتيب بأنه اذا تكلم في أن علة الاجبار الصغرى والبكره على قواعد الخلاف فلا شك أنه
 يتوصل بها إلى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبه إلى الفقه وغيره على السوية لا ينافي كون
 التوصل بها إلى الفقه قريبا غاية الامر ان يكون إلى غيره أيضا قريبا كما أن كون اتصال الكتاب
 إلى الفقه قريبا لا ينافي كون اتصاله إلى القصص والامثال أيضا قريبا وهو ضروري بان التكلم في علة
 الاجبار مثلا ليس من قواعد الخلاف بل طريق التمثيل (قوله يسمى موضوعا) أي في القضية

العام فحق العبارة ان يكون هكذا منوط بدليل يخصه صرح ببعضه استنبط عند الحاجة قال (ولقائل ان
 يمنع كون قواعده مما يتوصل بها إلى الفقه) أقول فان معنى التوصل بها إلى الفقه توصلا قريبا أي
 جعلها احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ولا شيء من مسائل علم الخلاف يقع احدى مقدمته بلا
 خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث سنبيته ان شاء الله تعالى قال

أي اذا استدلت على حكم
 مسائل الفقه بالشكل
 الاول فكبرى الشكل
 الاول هي تلك القضايا
 الكلية كقولنا هذا
 الحكم ثابت لانه حكم يدل
 على ثبوته القياس وكل
 حكم يدل على ثبوته القياس
 فهو ثابت واذا استدلت
 على مسائل الفقه
 بالملازمات الكلية مع
 وجود الملزوم فالملازمات
 الكلية هي تلك القضايا
 كقولنا هذا الحكم ثابت
 لانه كمال القياس على
 ثبوت هذا الحكم يكون
 هذا الحكم ثابتا لكن
 القياس دال على ثبوت
 هذا الحكم فيكون ثابتا
 واعلم انه يمكن أن لا تكون
 هذه القضية الكلية
 بعينها مذكورة في
 مسائل أصول الفقه
 لكن تكون مندرجة في
 قضية كلية هي مذكورة
 في مسائل أصول الفقه
 كقولنا كمال القياس
 على الوجوب في صورة
 النزاع ثبت الوجوب
 فيها فان هذه الملازمة
 مندرجة تحت هذه
 الملازمة وهي كمال
 القياس على ثبوت كل
 حكم هذا شأنه ثبت هذا
 الحكم والوجوب
 والحرمه من جزئيات
 ذلك الحكم فكاهه قيل
 كمال القياس على

انما ثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تدرك في موضوعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح

حيث هو هو كما حقق فيما يلحق الموضوع لآخر اخص على تقدير اخذها باعتبار العموم فهو عرض ذاتي له من تلك الخبيثة على انه معارض بلزوم طوق بعض الاعراض لآخر اعم اذا جعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مساع له عند المحققين أصلا وبالجملة أن المحافظة على توحيد الموضوع أمر واجب والوحدة بالذات أليق وأنب لو حدة العلم بها بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعدد تكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة الى كل واحد وأما في المتكثر بحسب المضائقين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضائقين مدخل في حقوق الاعراض على التوزيع أطلق عليهم ما اسم الموضوع على التوسع وعن الثاني بأن مفاد كلام المصنف أن موضوع أصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعدد فيهما سوى التعدد الذي اوجبه تعدد المضائق بل موضوع أصول الفقه هو الدليل

والدليل بتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احدهما على الاصغر ونسبى الصغرى والاخرى على الاكبر ونسبى الكبرى وكلاهما مشتمل على أمر متكرر فيها يسمى الاوسط والاولى في الصغرى موضوع في الكبرى ونسبى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه ما مور الشارع وكل ما هو ما مور الشارع فهو واجب فالجج الاصغر والواجب الاكبر وما مور الاوسط وقولنا الحج ما مور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو ما مور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى اصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور

الحليئة اما اذا كانت شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدها والمحكوم به تاليا (قوله والدليل بتألف الخ) ما أورده من أحوال الدليل والمطلوب انما هو في القياس الاقتراني وانما لم يذكر القياس الاستثنائي لندرتة سيما في الاستدلال الفقهي واعتراض بأن الدليل عند الاصوليين والفقهاء هو الكتاب مثلا وهو ما يمكن التوصل بهج النظر فيه الى مطلوب خبري دون الاشكال والتريبات القياسية وواجب بأن هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة ولا ينكره أحد والفقهاء وان كانوا لا يلتفتون الى مراعاة مصطلحات المنطقيين الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم تحقيفا فالمصنف قد تصدى لبناء الكلام عليها (قوله الشكل الاول) قيل عليه قد تقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثاني مثلا يقال الوتر ليس يفرض لانه لم يثبت بدليل قطعي وكل فرض ثابت بدليل قطعي وواجب بأن سائر الاشكال لما كان اتجاها بملاحظة رجوعه الى الشكل الاول صار اقياس من الشكل الاول في المسائل مثلا يقال فيما ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعي ولا شئ

(والدليل لا محالة بتألف عن مقدمتين) أقول أراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرتة بالنسبة الى الاقتراني سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المنفصل نادر بالنسبة الى الاستثنائي المتصل ولهذا لم يذكره المصنف وجه الله ههنا ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه لما كان طرفا متعارفا لا بأس بأن نتعرض له على وجه الاختصار فنقول القياس اما اقتراني أو استثنائي لانه اما أن لا يكون اللزوم منه ولا يقبضه مذكورا فيه بالذات أو يكون الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وهذا ضرر بان الاول ما يكون بشرط يسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدها والجزء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرطية بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائمة أن يكون في الاستثنائية الاستثناء اما العين المقدم فلازمه عين التالي واما التقبض التالي فلازمه يقبض المقدم اذ لو اتفق أحدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللزوم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذيانا ناسا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء تقبض المقدم تقبض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجاز أن يكون اللزوم أعم كافي المتابع المذكور والضرب التاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي بين أمرين وحينئذ يلزم من وجوده عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لو لا ذلك والفرض أنه لا لزوم له صرحا بالكون أحدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم أصلا فلا استدلال لانه انما يكون باللزوم على اللزوم كما تقرر ثم الثاني ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيا وفي كل تناف لا زمان أربع نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا أن يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فليزمن من استثناء كل واحد تقبض الآخر وبالنتيجة نقيا أن يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فليزمن من استثناء تقبض

وضم

ولا تعدد فيهما سوى التعدد الذي اوجبه تعدد المضائق بل موضوع أصول الفقه هو الدليل

سواء جعلناها كبرى أو ملازمة أو تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مفردتى الدليل على مسائل أصول الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستنباط في كتبنا

الشرعى من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعى من حيث يثبت بها وحجج وولات المسائل أعراض ذاتية اذا أخذ الدليل الشرعى والحكم الفرعى من حيث هو وان كانت أعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت أن الموضوع هو الشئ من حيث هو هو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو

وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطالب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا يرضى عليه (قوله ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد) يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في

من الغير الثابت بدليل قطعى يفرض وقد يجاب بأن الغرض بيان الحكم فيه بطريق التمثيل (قوله السهلة الحصول) علل الشرى في حواشى المطالع كون الصغرى في مثله سهلة الحصول بكونها من قبيل حل الكلى على ما هو جزئى له وفيه بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول (قوله هو معنى التوصل بها الى الفقه) لانها مجرد ما توصل اليه ايضا لاقرىب بالماتقرر في الميزان أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط قيل ومنه يعلم أن التعريف ليس كما ينبغي لا يبدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط وقد يقال معنى التوصل القريب تحصيل الموصل القريب بأن ينضم الى الصغرى السهلة الحصول كما أشير اليه في عبارة الشرح وسبب القواعد انما اعتبرت بالنسبة الى التوصل لا بالنسبة الى الفقه حتى يرد ما ذكرتم ولا يخفى ما فيه من التكلف نعم يمكن أن يفرق بين القريب والاقرب وان كان قد يطلق القريب على الاقرب جمالا للمطلق على الكامل (قوله يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء) أى آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع

كل واحد عين الاخر فجبى اللوازم الاربعه مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التناقى اثباتا لا انتفاء لزم الاولان أى من استثناء عين كل نقيض الاخر دون الاخرين أى لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جاد او حيوان لكنه جاد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجاد ولو قلت لكنه ليس بجاد فهو حيوان أو ليس بحيوان فهو جاد لم يكن لازما لجواز اتفقا لهما كما فى الشجر وان كان التناقى نقيضا لا اثباتا لزم الاخر أى من استثناء نقيض كل عين الاخر دون الاولين أى لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما رجل أو وامرأة اذ لا يتفقان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بالرجل فهو لامرأة وليس بالامرأة فهو لرجل ولو قلت لكنه امرأة فليس لرجلا ولا لرجل فليس لامرأة لم يصح لاجتماعهما فى الجرح قال (وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطالب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه) أقول هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تقرر فى الكتب الميزانية أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط ويهمل منه أن التعريف ليس كما ينبغي لا يبدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط قال (وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة) أقول من الامور المقررة والقضايا المسئلة أن اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد أو ادراكها أو الملكة الحاصلة من ادراكها بعد أخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد فى التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم أن يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالح لان يتوصل به الى الفقه بوضاقرىب او على ما ذكره المصنف والشارح رحمهما الله تعالى المراد بها القواعد المحصورة والصفة مخصوصة ولهذا أى لما سبق من اطلاق الموصل القريب على احدى المقدمتين عدت عن هذا التعريف واخترت تعريفا آخر فى مرعاة الاصول قال (يعنى يشترط ذلك فيما سبق اجتهاد آراء) أقول أراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها اذا لم تختلف تكون فى حكم رأى واحد

جعل موضوع أصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعه بخصوصها يلزم البحث فيه عما يليق لامرأه وهو باطل قطعا وموجب

قول المجهد فالمقلد يقول
 هذا الحكم واقع عندي
 لأنه أدى إليه رأى أبي
 حنيفة رحمه الله وكما
 أدى إليه رأيه فهو واقع
 عندي والقضية الثانية
 من أصول الفقه أيضا
 فلهذا ذكر بعض العلماء
 في كتب الأصول مباحث
 التقليد والاستفتاء فقل
 هذا علم أصول الفقه هو
 العلم بالقواعد التي
 يتوصل بها إلى مسائل
 الفقه ولا يقال إلى الفقه
 لأن الفقه هو العلم
 بالأحكام من الأدلة وقولنا
 على وجه التحقيق لا ينافي
 هذا المعنى فإن تحقيق
 المقلد أن يقلد مجتهدا
 يعتقد ذلك المقلد حقيقة
 رأى ذلك المجتهد هذا
 الذي ذكرناه إنما هو
 بالنظر إلى الدليل وأما
 بالنظر إلى المدلول فإن
 القضية المذكورة إنما
 يمكن إثباتها كلية إذا
 عرف أنواع الحكم وأن
 أي نوع من الأحكام
 يثبت بأي نوع من الأدلة
 بخصوصية ناشئة من
 الحكم ككون هذا الشيء
 علة لذلك فإن هذا الحكم
 لا يمكن إثباته بالقياس
 لتداخل العلوم بأمرها
 وكذلك موضوع المنطق
 هو المعقول الثاني من
 حيث الاتصال عند المحققين فعم أن هذا الاعتراض سفسطه تنأت عن قلة الإصناف وفساد الفهم

المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد أن
 يقال) الظاهر أنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث
 عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال إلى الفقه)
 لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لأنه لا علم بها ليس
 من كتب بدليل قوله بعد أن قال ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد حتى لو خالف إجماع المجتهدين ولو
 لم يقيد بالقياس المذكور لم يتم إذ يجوز أن يسبق في المسئلة اجتهاد آراء على التعاقب بأن يقع في كل عصر
 اجتهاد من مجتهد واحد وعلى الإجماع يمكن مع وجود مخالفة وعلى التقديرين لا يتحقق إجماع ويجوز
 الاجتهاد على خلافها والقياس المذكور يندفع أيضا ما يقال أنه يفهم منه أن القياس إذا أدى إليه رأى
 مجتهد سابق لا يكون مخالفا للإجماع وهذا ليس على إطلاقه إذ يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينعقد
 إجماع على خلاف ذلك رأى ثم يقع قياس موافق للرأى الأول وهذا القياس مما أدى إليه رأى مجتهد
 مع عدم صحته لمخالفة الإجماع فزيادة هذا القيد لم يتم المقصود ووجه الاندفاع أن المراد أن يكون
 القياس قد أدى إليه رأى مجتهد من أهل الإجماع المركب (قوله بعيد لم يذهب إليه أحد) قيل عليه
 لا يلزم من كونه مما لم يذهب إليه أحد أن يكون بعيدا فإن أكثر طائفت الفضلاء من هذا القبيل مع أنها
 مقبولة وأنت خير بالفرق بين لم يذهب إليه أحد وبين لم يتفطن له أحد فإن حاصل الأول أن تكون القضية
 الثانية التي ذكرها من أصول الفقه ليس مذهبا لا حد فتوجه الكلام بما ذكره مخالف لاصطلاحهم
 ولا يخفى أنه يكفي للبعد هذا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأنه لا نزاع في أن هذا الاحتمال بعيد بدليل
 قوله الظاهر أن هذا يخص المجتهد الأنا بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو تنوع من
 التأويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فأقما القسط مجيبا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة
 للمنفى لا يبعد أن يكون مخالفا للسائر الأجوبة قال صاحب التلميح لماعترا الاستاذ المحقق على هذه الدقيقة
 أمرنا بإخراج هذا الأيراد من شرحه وفيه بحث لأن الاعتراض ليس بمجرد البعد حتى يرد ما ذكره بل
 لكونه بعيدا لم يذهب إليه كما تحققت فلا محجوج إلى الإخراج فتأمل (قوله ولا يقال إلى الفقه الخ) قيل فيه
 بحث وهو أن المقلد الذي وقف على قواعد الكسب والحصيل إذا اطلع على دليل المجتهد الذي رتبته
 بالاجتهاد لمسئلة فقهية فلا شك أنه يتوصل بذلك الترتيب إلى حكم تلك المسئلة إذا لمعنى للدليل الأما يفيد

وجه استفادته من عبارة المصنف أنه قال أولا ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد ثم قال حتى لو
 خالف إجماع المجتهدين ففهم من الثاني أن المراد بالأول ذلك فبطل ما قيل لأن لم يكن القياس مما
 أدى إليه رأى مجتهد في الصورة أيضا يلزم مخالفة الإجماع لجواز وقوع اجتهاد آراء بعض علماء عصره وان
 لم يكن البعض الآخر في هذه المسئلة اجتهادا لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الإجماع فجاز أن يقع بعد
 ذلك قياس لم يؤد إليه رأى مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل أنه يفهم منه أن القياس إذا أدى إليه رأى مجتهد
 سابق لا يكون مخالفا للإجماع وهذا ليس على إطلاقه ويجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينعقد الإجماع
 على ذلك رأى ثم يقع قياس موافق للرأى الأول وهذا القياس مما أدى إليه رأى مجتهد مع عدم صحته
 لمخالفة الإجماع فبزيادة هذا القيد أيضا لم يتم المقصود ووجه اندفاعها بما ذكرنا لا يخفى على المتأمل
 قال (المصنف وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى) أقول لما علم التوصل للمجهد والمقلد
 وكان الظاهر من التحقيق أن يكون مقابلا للتقليد أراد أن يدفعه بأن التحقيق المذكور ههنا لا ينافي
 التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد أن يقلد مجتهدا يعتد ذلك المقلد حقيقة رأى ذلك المجتهد قال
 (المصنف هذا الذي ذكرناه هو بالنظر إلى الدليل) أقول يعني ما ذكرناه بوقولنا ثم اعلم أن كل دليل

عن

ثم المناحت المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس ثم المناحت المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهمية والعوارض التي تعترض على الأهمية مما يوقم منسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على ١٣٧ اثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا

هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوتها قياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم ولكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدمات الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور وإذا علم أن

عن الأدلة الأربعة (قوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحواله على حذف المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأنه يلحق الشيء لذاته كالادراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تجمعه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه

علمه العلم بثبوت الشيء أو انتفاءه غاية ما في الباب أن توصله بمعاونة ترتيب المحتمل في هذه الجهة يسمى مقلدا فلا يمنع التوصل إليه في الجملة (قول المصنف ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) هو مبتدأ وقوله مما يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وخبره مندرجة وقد يتوهم أن الأول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لتجويز ذلك وليس كذلك أما أولها فلأن المناسب حينئذ المحكوم به وأما ثانياً فلعدم مطابقتها لما بعده لأن قوله مندرجة خبراً للثبوت (قول المصنف وهو فعل المكلف الخ) فيه بحث لأن موضوع الفقه أفعال المكلفين فإذا كانت الأفعال محكوماً بها يلزم اثبات موضوع العلم في ذلك العلم فيلزم أن يكون الموضوع مجموعاً عنه وذلك باطل لأن البحث في العلم إنما يقع عن أحوال الموضوع لا عنه (قوله كالادراك للإنسان) فيه بحث لأن الإنسان إن كان عبارة عن الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحق الإدراك له بواسطة كونه حساساً ناطقاً ولا يدخل أسائر الأجزاء في ذلك فنشؤه الجزء المساوي للذات وإن كان عبارة عن النفس الناطقة لم يصح قوله كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيواناً فالصواب أن يمثل ما يلحق الشيء لذاته بالصفات الثابتة لله تعالى كالعلم والقدرة ونحوهما إذا كانت بالقيمة مغايرة لصفات الممكنات كما هو الحق (قوله أو بواسطة أمر يساويه) ظاهره أنه معطوف على قوله بأن يلحق الشيء لذاته إلا أنه لا وجه وجبها لعله تفسير لما يكون منشؤه الذات فالحق أنه معطوف على ما قبله بحسب المعنى (قوله أو بواسطة أمر أعم) هذا مذهب بعض المتأخرين من

الخ من الشرائط والقيود المعتمدة في القضية الواقعة كبرى أو ملازمة تماماً وبالنظر إلى الدليل كما عرفت أما بالنظر إلى المدلول وهو الحكم الشرعي فإن القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى أو ملازمة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم التكميلي كالوجوب وغيره وأنواع الحكم الوضعي كالعلية وغيرها (قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) مبتدأ وخبره مما يندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وقوله مندرجة خبره وقد يتوهم أن الأول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لتجويز ذلك وليس كذلك قال (إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله الخ) أقول وذلك لأن البحث كما تقر في موضعه عبارة عن إثبات المحمول للموضوع فلا يكون للبحث عن نفس الموضوع معنى قال (أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه الخ) أقول عده من الاعراض الذاتية مما

مسائل الأصول راجعة إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم أنه يبحث في هذا عن الأدلة الشرعية والأحكام الكلية من حيث أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها تلك الأدلة (فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها) الشافعي قوله فيبحث متعلق بخبر هذا العلم أي

بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الأدلة والضمير
في قوله بما يرجع الى
الأدلة

وسواء الدراية لا يقال
هذا بوجوب أن يكون
المبحث عنه أمراً واحداً
هو المفهوم المبررد
بين المتعدد وخصوصيات
الاعراض المبحث عنها
اعراضاً غيرية غير
مقصودة بالذات لانا
تقول الموضوع في الاصول
هو الدليل الشرعي وفي
المنطق المعقول الثاني
من حيث هو لا من حيث
العموم أو الخصوص حتى
يلزم ما ذكر (قوله ومنها
انه قد يذكري الجبسية الخ)
قد ذكر المحققون ان
موضوع كل علم لا بد له من
تقييده بالجبسية فحاشيا
عن بداخل العلوم وقد
تكون هذه الجبسية
زائدة على عنوان
الموضوع خارجة عنه
كالعلم الطبيعي موضوعه
الجسم الطبيعي من حيث
ان له ميلاً بالحركة
والسكون وعلم الجيوم
موضوعه جرم الفلك من
حيث ان له كما في جبسية
تقييدية وقد تكون نفس
العنوان أو جزؤه كالعلم
الالهى موضوعه

كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيواناً والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية جعلها على موضوع العلم
كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الواجب أو على اعراضه
الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للأدلة والاحكام من حيث
اثبات الأدلة للاحكام وثبوت الاحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات
والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة والاحكام من حيث اثبات الأدلة للاحكام
وثبوت الاحكام بالأدلة فان قلت فباللهم يحعانون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام

المنطقيين ورد المحققون منهم بأن الاعراض التي تعم الموضوع خارجة عن أن تقيده أثران الا^٢ ثار
المطوية اذ تلك الا^٢ ثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة والبحث بدسوط في شرح المطابع
وحواشيه فليمنظر قيم ما (قوله هو الاثبات والثبوت) قال صاحب الترجيح فيه تسامح فان المحمول فيه
مثبت أو ثابت لا الاثبات أو الثبوت وجوابه أن المثبت أو الثابت اذا كان محمولاً بالمواطأة يكون الاثبات
والثبوت محمولاً بالاشتقاق فلا مسامحة أصلاً لان عقاد الاصطلاح على اطلاق الحمل على كل من النوعين
نعم ههنا بحث وهو أنه اذا كان محمول المسئلة في هذا الفن هو الاثبات يلزم أن يكون محمول النتيجة أيضاً
كذلك لان مسائل هذا الفن كما قرره المصنف اذا كانت حلية تقع كبرى الشكل الاول يفيد التوصل بها
الى الفقه ومعالم أن محمول كبرى الشكل الاول يكون محمول النتيجة واذا كان محمول النتيجة الاثبات يلزم
أن يكون موضوعها الدليل لان الاثبات يحمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة التي يتوصل بها هذه
المسئلة اليها لم تكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق يكون موضوعها أفعال
المكلفين ومحمولها الاحكام وبالجملة لم يتصور قضيه محمولها الاثبات يتوصل بها الى مسائل
الفقه اللهم الا أن يقال المراد أن الاثبات يقع في مقدمة الملازمة الكلية التي هي من مسائل هذا الفن
كان يقال كلما كان الأمر مثبتاً لوجوب القراءة في الصلاة فوجوبها ثابت لكنه يثبت فوجوب القراءة
في الصلاة ثابت وهو من مسائل الفقه فليست أم (قوله اثبات الاجماع والقياس للاحكام) المفهوم
مما سبق في تحقيق التعريف حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة أن تكون حجة
الاجماع مطلقاً أعم من كونه مثبتاً للاحكام أو العقائد من مسائل الكلام ومما ذكره ههنا أن تكون
حجته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا يخالفه لكن يرد على قوله اثبات

ذهب اليه بعض المتأخرين من المنطقيين ورد المحققون منهم بأن الاعراض التي تعم الموضوع
خارجة من أن تقيده أثران الا^٢ ثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وأيضاً التمثيل لما
يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجزئه المساوي واختار ما ذكرناه
في شرح صفة الاصول أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية أي أحواله التي خلقه لذاته
أو بجزئه المساوي له أو الخارج المساوي له في الصدق أو في الوجود فان المبدأ للشيء اذا قام به كان مساوياً
له في الوجود وكان له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع بوصف به أيضاً كان ذلك العارض من
الاحوال المطوية في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئه دخلا فيه والثاني كادراك
الامور الغريبة بجزئه الناطق والثالث كالتفصيل له بالتعجب والرابع كاللون بالسطح المبدأين له في الصدق
والمساوي في الوجود ومساوي ذلك اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم قال (والمراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية جعلها على موضوع العلم الخ) أقول اعلم أن كلامنا من الموضوع وأنواعه والاعراض

ولا

الموجود بما هو موجود في حقيقته تماثلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بياناً تبين

ولا يصح أن منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات
المفتقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بما نزلت به في نظر الأصولي لتقرر في الكلام
وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا عما ليس اثباته للحكم هيئنا كالتفريع إشارة
وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مجعولة عنها في هذا العلم ولا دخل
لها في حقوق ما هي مجعولة عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للدلالة والعوارض التي للأحكام
وذلك كالأمكنة والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية
مفردة أو رباعية معسرة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا يدخل له في الإثبات واشتوت فلا يبحث عنها في
الأصول وهذا كما أن التجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغضاه وأحواله
واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة أمكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك

الإجماع والقياس للأحكام أن القياس مظهر لا مثبت اللهم إلا أن يراد بالإثبات إثبات غلبة الظن كما
سيجي ولكن يلزم الجمع بين الحقيقة والنجاز اللهم إلا أن يجعل من قبيل المزدوج أي تصدير لفظ الإثبات
في قوله والقياس أو يقال يريد في جميع إثبات العلم لنا وغلبة الظن لنا كما سيجي (قوله ولا يصح أن منها
إثبات الكتاب والسنة) لذلك اعترض عليه بالمنع فاتهم تعرضوا لأن كلامنا الخاص والعام والنص
والمفسر والحكم كيف ثبت الحكم وكذلك الآية المؤولة والعبارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور
والجواب أن الكلام في نفس الكتاب والسنة من حيث هما لا في أنواعهما فانهم جعلوا حجة مطلق الإجماع
والقياس من المسائل ولم يجعلوا حجة مطلق الكتاب والسنة منها (قول المصنف وما يتعلق بها هو الأدلة
المختلف فيها) اعترض عليه بأن ما يتعلق بالأدلة أن كان دليلاً شرعياً فقدمنا ذلك تحت الأدلة والأفلا
يجب البحث عن أحواله وأجيب بأنه من الدليل الشرعي لأن الخصم من علماء الأصول إلا أن المراد
بالأدلة الأدلة الكاملة المتفق عليها فيما سبق بين أسبق الأئمة المشهورين بالفقه كالأئمة الأربعة وما
يتعلق بها الأدلة المختلف فيها (قول المصنف وقد يقع محجولاً فيها نحو الشك في الخ) فيه أنه إذا وقع محجولاً فيها
كان مجعولة عنها فامعنى عدها من الأعراف التي لا يبحث عنها اللهم إلا أن يراد أنها ليست مقصودة
بالبحث (قوله وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية) فوَقَّشَ فيه بمنع أن يكون الدليل جملة اسمية أو فعلية
لأدخل له في الإثبات وقد استدل بالجملة على استتمرر الحكم مثلاً وقد فعله الإمام محمد رضي الله عنه

الذاتية وأنواعها إذا اعتبر الحمل عليه فديو جدم مطلقاً قديو جدم مقيداً بقيد والشارح رحمه الله إنما
تعرض للمطلق وأمثلة وقد أوردناهما مع أمثلتهما في شرح المرفوعة فن أوردنا إجماعه قال (قلت
لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات الخ) أقول فإن قيل فيه تسليم أن إثبات حجية الإجماع من
مسائل الأصول وهو مخالف لما سبق في تحقيقه تعبيره بالفقه بالعلم بالأحكام الخ حيث قال وتسمى
اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجباً فإنه يقتضى أن يكون ذلك من مسائل الكلام
قلنا ما ذكرته هو حجية الإجماع مطلقاً أعم من كونه مثبتاً للأحكام أو العقائد ولا شأن أنه نظري معدود
من مسائل الكلام ولهذا أطلقه وجهه مقرراً بوجوب الإيمان وما ذكرهنا إثباته للأحكام خاصة وهو
عملي وهذا كإثبات كبر الإثبات وقد يكون للأحكام وجعله مقرراً بالقياس ولا يخالفه بين الكلامين قال

بالأدلة الأربعة مما له
مدخل في كونها مثبتة
للحكم كالحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم أن العوارض
الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام
منها العوارض الذاتية
المجعولة عنها وهي كونها
مثبتة للأحكام ومنها
ما ليست بمجعولة عنها
لكن لها مدخل في حقوق
ما هي مجعولة عنها
ككونها عامه أو مشتركة
أو خبر واحد أو مثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك
ككونه قديماً أو واحداً
أو غيرهما فالقسم الأول
يقع محمولات في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم
والقسم الثاني يقع أوصافاً
وقبوض الموضوع تلك
القضايا كقولنا الخبر
الذي يروي به الواحد يوجب
غلبة الظن بالحكم وقد
يقع موضوعات تلك القضايا
كقولنا العام يوجب
الحكم قطماً وقد يقع محجولاً
فيها نحو الشك في موضع
الزني عامة وكذلك
الأعراض الذاتية للحكم
ثلاثة أقسام أيضاً الأول
ما يكون مجعولة عنها وهو
كون الحكم ثابتاً بالأدلة
المذكورة والثاني
ما يكون له مدخل في حقوق
ما هو مجعولة عنها ككونه
متعلقاً بفصل البالغ أو
بفعل الصبي ونحوه
والثالث ما لا يكون كذلك

فالاول يكون محجولاً في القضايا التي هي من مسائل هذا العلم والثاني أوصافاً وقبوض الموضوعات وقد يقع محجولاً
كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة مثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كذا الصبي عبادة (وأما الثالث) من كل القسمين

(قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة) لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه حد أو رسم فيوصل الى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حدا ورسم وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة توصل الى تصديق ومن حيث أنه قضية وعكس قضية ونقض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الاتصال وماله دخل في الاتصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بأنه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينه وبين رسمه والأفلاوي يمكن أن يجعل ذلك راجعا الى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الأحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل انما يحتاج الى تصور هاليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام لا نارجعنا الأدلة بالتعميم الى الأربعة والأحكام الى الخمسة ونظرنا في المناحي المتعلقة بكيفية اثبات الأدلة لأحكام اجالا فوجدنا بعضها راجعا الى أحوال الأدلة وبعضها الى أحوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والاخر من الواجبات تحكم غاية ما في الباب ان

في كتبه (قوله لأن الدليل مقدم بالذات) فيه بحث اذ لو أراد أن نفس الدليل مقدم بالذات على المدلول فمنوع بل قد يكون المدلول مقدا على الدليل كاصانع والعالم وكما فيما نحن فيه اذا كان الحكم الخطاب الاولي وان أراد أن العلم بالدليل مقدم فلا حاجة الى تقييد تقدمه بالذات لانه مقدم بالزمان أيضا (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الخ) لا شك أن موضوع المنطق المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث الاتصال لانفس الاتصال ولانفس التصور والتصديق فكلامه اما على حذف المضاف أو على جعل التصور مثلا بمعنى المتصور أو بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن أحوال التصورات الخ يؤيده أن الحد والرسم وكذا الجنس والفضل المعلومات التصورية لانفس التصور والجهة والقضية ونظائرهما المعلومات التصديقية لانفس التصديق وهذا ظاهر (قوله لكن الصحيح أن موضوعه الدلالة والأحكام) نقل عن الشارح أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة جعل المناحي المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأدلة من حيث الاثبات تقليدا لكثرة الموضوع فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحشيات كما جعل المناحي المتعلقة بالأدلة من حيث الاثبات راجعة الى الأحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع الأحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كالأمر من حاول التوضيح والتفصيل (قوله لا نارجعنا الأدلة الخ) رجع يجي، لازما ومتعديا ومصدرا الاول الرجوع والثاني الرجوع وما نحن فيه من قبيل الثاني (قوله يتحكم)

(لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام) أقول نقل عن الشارح رحمه الله أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة جعل المناحي المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأدلة من حيث الاثبات تقليدا لكثرة الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحشيات كما جعل المناحي المتعلقة بأحوال الأدلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الأحكام من حيث جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كالأمر من أراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو أني اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتها النسخ وكثرها الاختمه بالكتاب قال (لا نارجعنا الأدلة بالتعميم الخ) أقول رجع يجي، لازما ومتعديا ومصدرا الاول الرجوع والثاني

ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما ثبتت أي عن أحوال ما ثبتت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الخاصكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله يلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وانما يبحث عن الأحكام على انه من لواحق هذا العلم فان أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أراده العلم بالأدلة من حيث اثباتها منبته للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التسدره عن أسوال التصور الموصل اليه كالتجسس عن الماهيات انها قابلة للحد فهدا البحث يذكر على طريق التبعيه

فكذلك هنا وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم مباحث

الاربعه ثبوت علمنا به يتلك
 الادلة وان أريد بالحكم
 أثر الخطاب كالوجوب
 والحرمه فثبوته ببعض
 الادلة الاربعه صحيح
 وبالبعض لا كقياس
 مثلا لان القياس غير
 مثبت للوجوب بل مثبت
 غلبه ظنا بالوجوب كما
 قيل ان القياس مظهر
 لامثبات فيكون المراد
 بالاثبات اثبات غلبه
 الظن وان فو قش في ذلك
 بان اللفظ الواحد لا يراد
 به المعنى الحقيقي والمجازي
 معا فقول نريد في الجميع
 اثبات العلم لنا أو غلبه
 انظرن لنا واعلم اني لما
 وقفت في مباحث الموضوع
 والمسائل أردت أن
 أسعدك بعض مباحثهما
 التي لا يستغنى المحصل
 عنها وان كان لا يليق بهذا
 الفن منها انهم قد ذكروا
 أن العلم الواحد قد يكون
 له أكثر من موضوع
 واحد كاطب فانه يبحث
 فيه عن أحوال بدن
 الانسان وعن الادوية
 ونحوهما وهذا غير صحيح
 والتحقيق فيه ان المبحث
 عنه في علم ان كان اضافة
 شئ الى آخر كما أن في
 أصول الفقه يبحث عن
 اثبات الادلة للحكم وفي
 المنطق يبحث فيه عن
 اتصال تصورا وتصديق
 الى تصور أو تصديق

مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضى الاصاله والاستقلال (قوله فان أريد بالحكم) هذا كلام
 لا حاصل له لان الادلة الشرعية معارف وأمارات ولوسلم انها أدلة حقيقية فلامعنى للدليل الا ما يفيد
 العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية تمانى الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي
 والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بمقدم الحكم وحلونه وقد اضطراب ذلك آخر الامر وليس
 معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حاد على ما يشعر به كلامه
 (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردناها لافعال الجمهور المحققين يتوجب منها الناظر فيها

قبيل التحكم اغما يلزم اذا جعل أصول الفقه عبارة عن العلم بالقضايا الكلمة الشاملة بمباحث الادلة
 والاحكام كما ذكره المصنف فيما سبق وبنى عليه قوله ولكن الصحيح الخ وأما اذا جعل عبارة عن العلم بالادلة
 من حيث انها مثبتة للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام أعنى الأئمة كلامه فلا وأنت خير بان بهذا
 لا يدفع التحكم فلا شك أن المقصود في هذا الفن هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام ولما كان بعض
 المباحث المتعلقة بها راجعا الى أحوال الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
 للاحكام لاعتناء العلم بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى تحكما
 كما لا يخفى (قوله يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح) أى يؤخذ بمعنى يتناولهما كالاعتقاد
 والتصديق (قوله وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت) فيه بحث وهو أن الدليل قسما من المحي وانى
 والاول يفيد ثبوت المعلول أيضا فان تعقن الاخلاط يفيد المحي ويورثه كما أن العلم بذلك يفيد العلم بهذا
 والادلة الثلاثة بالقياس الى الاحكام الثابتة بها من هذا القبيل فلا وجه لقوله وليس معنى الدليل الخ
 ويمكن أن يدفع بأن المترتب على الدليل من حيث انه دليل هو العلم بالمدلول نعم قد يرتب ذات المدلول على
 ذات الدليل ولا شك أن المتبادر من قول المصنف عما ثبت بهذه الادلة وهو الحكم ترتب الحكم على
 وصف الدليل فليتأمل (قوله كما هو شأن العلل الخارجية الخ) قيل لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية

الرجع الاول كقوله تعالى حكاه ارجعوا الى آبيكم والثاني كقوله تعالى فان رجعت الله وقوله تعالى فرجعناك
 الى آباءنا وما نحن فيه من هذا القبيل قال (هذا للكلام لا حاصل له الخ) أقول هذا كلام له حاصل تحته
 طائل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فلنوضح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف
 كلام التلويح فيقول رب الله التوفيق ويده مقابل التحقيق أراد المصنف بقوله وان أريد بالحكم الخ
 تحقيق قوله في المتن عما ثبت بهذه الادلة وهو الحكم ياراد الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال
 أنه ان أريد بالحكم نفس الخطاب فلا يضح قوله ثبت بهذه الادلة لانه قديم لا يثبت بها فتعين أن
 يراد بالحكم علمه ولا استعماله في ثبوت علم القديم بها وان أريد به أثر الخطاب فقوله ثبت بهذه الادلة صحيح
 فيما سوى القياس دون ما اشتهر ان ماسواه مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل مثبت غلبه ظن بالحكم
 فظهر من هذا أن المراد باثبات القياس في الوجهين اثباته في نفسه بلزم الاشكال بأن اللفظ الواحد وهو
 علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس
 الثبوت في الثاني والمجازي مما هو غلبه الظن في الوجهين وتقرير دفعه اننا نريد في كل من الوجهين باثبات
 الادلة للحكم اثبات العلم به أعم من الاعتقاد الجازم وغلبه الظن أمانى الاول فلان قد علم الحكم لما منع
 حمل العبارة على ظاهرها حتى تنج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبه
 الظن وأمانى الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا باظاهرة للحكم لمعنى أثر الخطاب فأد علمه كما أفاد
 ثبوت ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما أن في العلل الخارجية لما ترتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر وعم
 يشمل الادلة بأسرها قال (هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردناها لافعال الجمهور المحققين) أقول اعلم

ويكون بعض العوارض التي اها مدخل في المجهول عنه ناشئة عن أحد المضافين

الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول يجوز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئين أو لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئة عن أحد المضافين وبعضها ناشئة عن المضاف الآخر أو لا فان كان كذلك فموضوع العلم كالأضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئة عن الدليل كالمعوم والاشراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا وأما الذي يمكن المبحوث عنه اضافة كافي الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا يدخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كافي المنطق الباحث عن اتصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق ولا يدخل

فان شأن العسل مطلقا سواء كانت خارجية أو ذهنية أفادة نفس ثبوت معلولاتها غاية الامر ان العسل الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها في الذهن (قوله وان كان فوق الاثنين غير صحيح) لا يخفى أن المناسب للمقام أن يقول وان كان اثنين اللهم إلا أن يقال ان ما فوق الاثنين له وحدة ما وان كان بالاعتبار بخلاف الاثنين فانه عدد محض فاذا لم يجز تعدد ماله وحدة باعتبار قدمه جواز ما لا وحدة له أولى وهذا نظير ما ذكره الفقهاء في مثل أنت طابق طلاقا من انه يجوز نية الثلاث ولا يجوز نية الاثنين (قوله كالأضافين) تحرزا عن الترجيح الامرجح واعتبار الماهو المقصود (قوله عن وجوب فعل المكلف) فان وجوب الفعل من حيث هو وجوب لبس اضافة لابن الفعل والفاعل بل صفة للضافة كحسن المعاملة ليس اضافة بين المعاملين ولا بين فعل المكلف والدليل ان لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل التيقن به كالاتي توقف تعقل وجوده على تعقل وجوده (قوله أو كان اضافة) قال

أن لمصنف براد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه ومجمعه أورده فذكره الصائب ورأيه الثاقب ثلاثة مباحث مخالفا للمشهور ومنافيا للماتفر وعند الجمهور يتخجب منها المتأمل فيها وتبخر لدى الوقوف عليها المباري والمناظر اذ لم يظن أن أحد ابلغ هذا الامر من التحقيق أو بشر اسلك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد لا يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه أي مرجع مجموعات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بأن العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئة عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها المتراكمة من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومجموعات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعنى في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا يعني عدم تعدده على ما سياتي وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان اتقاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المجموعات اذا كانت راجعة الى الاضافة لمخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والافلاية تعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما عايرت الاعراض اللازمة للمضافي الآخر بالنوع تغاير الملزومان بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الآخر باتأويل كقيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بالمرجع كما لا يخفى على الناظر المتأمل وأما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعاً بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين أما المحمول فظاهر وهو الموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا بمجرد تعدده كما شهد به عباراته عنها وفي البحث الثالث كما يظهر هناك ان شاء الله تعالى ولا شك

الواحد أسباباً كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما وردوا من النظر وهو بدن الانسان والادوية بخسوانه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويعرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

الاعراض المبحوث عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها في عنوان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشئ لنفسه بالدليل أو بالتنبية لان ثبوت الشئ لنفسه أولى غير انه ربما يؤخذ ببعض أنواع الموضوع بتجزئتها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحقيقة لاختلاف

القابلية أو علة بان تكون متممة للعلية الفاعلية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيشية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع المباحث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع أجزئه ولم يلزمنا تشارك العلميين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار قلت لما كان موضوع العلم الالهي هو الموجود بما هو موجود على ما هو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشيء لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع بمجرد ادعائهم وان على ما قررناه وليس هو ادعائهم المصنف رحمه الله انه لا يبحث عن الحيشية أصلا بل انما مراده أنه لا يثبت الموضوع نفسه وما عجز عنه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقدم الشيء على نفسه وعلية له حتى يقال ان كون الحيشية قيدا أو علة نعمها في نظر الباحث لاني نفس الامر على انه لا يشكر ذلك ولزوم تشارك العلميين المذموم اتسدا خلفهما في موضوع واحد ممنوع فان معنى كون الحيشية المعتمدة بما لا يجوز عنها وبمعينه كون البحث عنها باعتبار الحيشية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيشية جزءا من الموضوع فقط وانما

لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قررته المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب جدوى رحمه الله في شرح فصول البدائع هو ادعائهم بالتنقيح أنه اذا كان المبحوث عنه في علم اضافة أمر الى آخر جاز أن يكون موضوعه كالمضافين مطلقا لانه اذا كان المبحوث عنه الاضافة انما يجوز تمدده على تقدير مخصوص كما قال في التلويح فانه شرح لا يوافق المشرّوح بدليل تمثيله هو بالمنطق ومنع الشارح جواز التعدد فيه وانما هو عندى ما ذكره الشارح كإيدل عليه قول المصنف ويكون بعض العوارض الخ اذ لو لم يكن أحد المضافين منشأ شيء من تلك العوارض لم يكن جعله موضوعا ووجه وأما ذكره بالمنطق فلم يشبه مجرد كون المبحوث عنه اضافة نعم قول المصنف وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة حيث لم يذكر الشق الآخر يشعور بما ذكره الجدل لكن الحق حقيق بأن ينبع فاللام من الاضافة للعهد والتمهيد الاضافة التي كالمضافين منشأ تلك العوارض فالنفي يشمل القسمين فليستأمل (قوله على ما قررته المصنف فيما سبق) قيد بذلك لان لها دخلا فيه على ما قررته الشارح نفسه فيما سبق (قوله باختلاف المعلومات وهي المسائل الخ) فيه بحث لان المسائل كاختلاف باختلاف الموضوع تختلف باختلاف المحمول فلوضع عدم جواز تعدد الموضوع بناء على ما ذكره لزم عدم جواز تعدد المحمول فان اعتبر في جانب المحمولات شيء يجعلها في حكم الواحد فليعتبر في جانب الموضوعات أيضا (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ)

أن الاضافة الجامعة بينهما ما يوجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل فيتحقق العلم ضرورة وأما تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما أن يتعدد بلا اشتراكها في جامع ذاتي أو عرضي والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى أما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التلخيصات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسدس ونحوها لما كانت أموراً تخيلية والمقارن المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنس بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخيلية للمعنى الجنس البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها للتبوعيات بناء على أن النوع أقرب من الجنس الى الخيال أسهل على البال أقاموا أنواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط والجسم التعليمي تسهيلات لاهم الاستدلال وأما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والاتحاد لا يثبت في الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشترار في العرض الخاص كالجمعة الخاصة ببلد الانسان مثلا لا يشترط والامام وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاعذنية ونحو ذلك انها لا يشترار في بدن فيهابل في الانتساب اليها كما ذكره الشارح رحمه الله تعالى واعتبارها بينهما لا يوجب الانضباط لاقتضائه الى أن يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر في الاحترار عن الخطأ في اللفظ وأما عدم اتحاد العلم بأن تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسياق أن تجرد تنوعها اذا يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالترديد فانما يختار أن المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبها تاما معتد به وذلك لا يحصل الا بمنازل مجموع لا تمن ان اتحاد الموضوع أو تجانسها ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس أو اتحاد الموضوع كإسباني في البحث الثالث أو كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد

كون الحيشية المعتمدة بما لا يجوز عنها وبمعينه كون البحث عنها باعتبار الحيشية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيشية جزءا من الموضوع فقط وانما

الحيثية على أوقيد الحق
 الاعراض المبحوث عنها
 تجنبا عن ورود الاعتراض
 المشهور من أنه يستلزم
 تقدم الشيء على نفسه فان
 الناظر فيه ربما يحظر به
 بدارا انه قيدها وعلة
 للموضوع في الحرف
 الاعراض في نفس الامر
 الى أن يرده الجواب
 والبيان بانها علة أو قيدها
 في نظر الباحث لاني
 نفس الامر وان كان متحد
 المال لما اثره المصنف في
 بدء الحال وأما العوارض
 اللاحقة للموجود ليست
 مختلفة الشأن في البحث
 عنها وعدمه حتى تكون
 تلك الحيثية بيانا كما في
 الثاني بل يبحث عن كلها
 (قوله المشهور أن الشيء
 الواحد الخ) لما حقق
 المصنف رحمه الله كون
 الحيثية في القسم الثاني
 بيانا للاعراض المبحوث
 عنها ويميز الها عن غيرها
 كما شرحنا كلامه بما
 لا مر يد عليه أمكن عنده
 أن يكون الشيء الواحد
 موضوعا للعلمين بل هو
 بالنظر الى هذا التحقيق
 كما ذكره من علمي الهيئة
 والسماء والعالم من
 الطبيعي واقع والقوم للمالم
 يتمكوا منه مضافا على
 الآباء عن ذلك لان
 المصنف لما جعل الحيثية

اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن أراد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر
 الموضوعات يوجب ذلك وإنما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء

قال الفاضل الشريف فان قبل لم لا يجوز أن يريد بالاختلاف غير هذين المعنيين قلنا لان جعله في مقابلة
 الاتحاد مشعر بأن المراد به التكثر وقوله من غير رعاية معنى يوجب الاتحاد مشعر بأن المراد عدم
 التناسب فأبطل الامر من حتى لو أراد معنى آخر لم يلزم اختلاف العلوم انه لا معنى لسوى عدم اتحاد
 الموضوع لا بالذات ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك في ذاتي أو عرضي قال جدي في فصول البدائع تجيبا عن
 نظر الشارح وجوابه ان المراد عدم المناسبة التامة الضابطة لتكثرة عدم الفهم في بيان اللزوم أن جهة
 البحث هي جهة الوحدة الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بما يوجب ملاحظتها في كل مسألة والرابط
 هو المراد بالاضافة انتهى وأنت خير بما فيه من التسكف على أن المراد بالاضافة اذا كان مجرد الربط لم يرد
 اعتراض المصنف على القوم لانهم أيضا اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة في ما جازوا من تعدد

حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسائل
 في واحد من الجزئين الموضوع والحمول للمعرفة آتفا فتختلف المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة وهو
 معنى قوله فاختلف الموضوع يوجب اختلاف العلم وأما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قائل بأن
 الأدلة موضوع الاصول كالأحكام مع أن كلا منهما أمور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور
 والتصديق فانه قائل بأنهما موضوع المنطق مع اتفاه الاضافة بينهما فغاطة تجرى في جميع موضوعات
 العلوم فيقال مثلا لا يجوز أن تكون الكلمة موضوعا لان محمولات مسائله ليست اعتراضا ذاتية لغيرها
 بل لمصادق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب أن يكون متناهما مضبوطا وكذا الحال في البواقي
 وحلها انها من باب اشتباه الامراض بالمعروض والتماس الكلبي بجزئيات فان الموضوع معروض المفهوم
 وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فتوضع الاصول الدليل الشرعي الشامل
 لكل من الاربع وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والرضي الذاتي حقيقة الاول
 هو اثبات الحكم الشرعي والثاني الاصل الى الجهول وأما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل
 فيهما فارجعة الى اثبات والايصال فليست مل واعلم أن قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض
 العوارض ينبغي أن يكون حلالا على الشدوذ كما قيل في قولهم وأرهنهم مالكم و قولهم قمت وأصل وجهه
 اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله كان اضافة شيء اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولا أن يكون معرضا
 اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة يكون بعض العوارض ناشئا عن أحدهما
 وبعضها عن الاخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظ
 قد وهو سهو لانه حينئذ يكون واقعا من اشروط وهو قوله ان كان وجزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كذا
 المضامين لبيان أن بعض العوارض قد يكون ناشئا عن احد المضامين وبعضها عن الاخر وقد لا يكون
 كذلك لاستلزامه أن يكون موضوع المنطق الموصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المصنف هنا بقا بأن
 موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات يذكر على سبيل التبعية فظهر
 من هذا مضاف ما قال في فصول البدائع تقلا عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه
 اضافة شيء الى آخر والاختلفت المسائل فاختلفت المسائل كما قيل في الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
 فعل المسكف والمقدار أما اذا كان اضافة شيء الى آخر كما لا يصلح في المنطق والاثبات ههنا فجاز أن يكون
 كلا المضامين فان المصنف رحمه الله تعالى بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك وأما ما قيل
 الاصول المدونة في فن المنطق حيث قال كما أن في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق

بنايسة أمكن ملاحظتها في محمول كل مسألة من مسائل العلم تورديه على الاجمال فيحصل انضباط الكثرة

لا يحصل هذا الانضباط

لا بالتحاد الموضوع

واختلافه وما ذهب اليه

المصنف من ملاحظة

الحيشية في جهة المحمول

أوجه وأولى مما ذهب

اليه غيره من ملاحظتهم

في جهة الموضوع وان

كان ما ل كل واحد منهما

واحد وذلك لان المحمول

هو محط الفائدة والمقصود

بالبیان ولان الاعتراض

المشهور وظاهر الورد على

ظاهرا ماد كروه وكون

المقصود في العلوم معرفة

أحوال الموجودات

وتنصوب الحقائق

وتجسيدها للبحث عما

أحاطوا به من الاعراض

الذاتية مع تجويز الحقائق

ما يطالع عليه من الاحوال

به وذلك لاننا في اعتبار

الحيشية في جانب المحمول

أصلان لان الحيشية لا بد

من اعتبارها سواء

اعتبرت في جانب المحمول

أو الموضوع بل اعتبارها

في جانب المحمول أنسب

للمقصود وأبين للمراد

وأدفع للاشكال والقول

بانه لا معنى لتمايز العلوم

اذ ان هذا ينظر في أحوال

شيء وذلك في أحوال شيء

آخر مغاير له بالذات أو

بالاعتبار وتلك الاحوال

مجهولة مطلوبة والموضوع

معلوم بين الوجود فهو

الكثيرة انما تكون موضوعا للعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار أعني السكم المتصل الفاعل الذات أو في عرضي كبدن الانسان وأجزائه والاعدية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعمل انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انهما فيما أورد من المثالب من ناقض نفسه لان موضوع الاصول أشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد

الموضوع (قوله بشرط تناسبها) قيل التناسب وان قيد بكونه معتد به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراطه ألا يرى أن مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس السكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة أوجب الشارح في شرح المقاصد بأن البحث عن أحوال الأشياء اذا كان من جهة اشتراكها في أمر ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الأمر فانها تناسب معتد به والعلم واحد والافتقار (قوله اشتراكها في ذاتي) فيه بحث وهو أن ذلك الذاتي حيث بدأ في الموضوعية فلا معنى لجعله أشياء ثم ردها الى شيء واحد فان قلت انما ارتكبوها ذلك لئلا يلزم أن يكون لطوق بعض الاعراض لأمر أخص قلت يكفي في التساوي مع المقابل على أنه معارض بلزوم عموم بعض الاعراض المجهوت عنها اذا جعل الموضوع أنواع المقدار والمحققون لا يجوزونه وان جوزوه الشارح هنا اللهم إلا أن يقال تقييد العام بما يجعله مساويا وبين وأما حديث المساواة مع المقابل ففيه أنه انما يكفي فيما اذا لم يحتاج عروض كل من المقابلين الى أن يكون الموضوع نوعا معيننا كما ذكره في حواشي لمطول وغيره (قوله والاركان الخ) أي أي الاخلط الاربعة أو العناصر الاربعة (قوله مناقض نفسه لان موضوع الاصول) قيل عليه علم الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناشئ من أحد المضافين وبعضها من الآخر والمصنف قائل بتعدد الموضوع في مثله فأين المناقضة في هذا المثال وأجيب بأن مقضى كلامه أن يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنية انما نشأ عن المضافين لا غير فينبغي أن يكون موضوع الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط لكن لا يمكن جعل مطلق الادلة أعني الدليل موضوعا من حيث مفهومه كاذ كريفضطر الى جعل الادلة موضوعا باعتبار خصوصياتها وحيث لا يزيد عدد الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار يتناقض كلامه فالنتاقض في هذه الصورة باعتبار تكرار الموضوع وعدم تكثيره وقد يجعل باعتبار كون مطلق الدليل موضوعا كالأمر من كلامه وغير موضوع لان الاعراض الذاتية ليست لها والاول أظهر فليست (قوله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل) قيل عليه كما انها ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرهما وكانها اعراض ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك اعراض ذاتية لما صدق عليه الدليل فن ابن يلزم كونها موضوعات دون الدليل وأجيب عنه بان ليس عروض هذه العوارض لمعروضاتها من حيث انها دليل والالزم أن يوجد من المجهوت عنه ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب وسنة أو غيرهما وهذا يكون من المجهوت عنه ما هو مساو لكل منهما وكذا في التصور والتصديق للمنطق

يبحث عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق فلا يفتي في ما ذكرنا لان الفرض منه مجرد التمثيل لكون المجهوت عنه اضافة شيء الى آخر لا نسبة بينهما مطلقا ثم الاضافة المعروفة في قوله وان المجهوت عنه الاضافة إشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشئة عن أحد المضافين

الصالح سببا للتمايز لدفع بيان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لأنفسها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معارضة لكن ثبوت

الموجود من حيث أنه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والعدد ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحثية لأن الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزاءه وثانيهما أن الحثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فالحثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح وعرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذو الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فالمراد هو الاول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحثيين ولا يبحث عن الحثيين والواقع خلاف ذلك

الاحوال اليها مجهول والحثية لما كانت مأخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع

أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قد تدكر الحثية) المبحث الثاني في تحقيق الحثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث أنه موجود أي من هذه الجهة وهذا الاعتبار بالحثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم

(قوله والتشارك بين اثنين الخ) مبني على ما جوزه سابقا من كون العرض الذاتي لاحقا للمعرض بواسطة أمر أعم داخل والمحققون يقيمدون العرض الذاتي في مثله بما يجعله مساويا للموضوع (قوله وكذا التصور والتصديق في المنطق) قيل هذه مغالطة تشأت من اشتباه العارض بالمعرض فان الموضوع معرض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئياتها فموضوع الاصول الدلائل الشرعية الشامل لكل من الاربعه موضوع المنطق المعالوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة للدول هو اثبات الحكم الشرعي ولثاني الايصال الى المجهول وأما تفاصيل الاول الواقعة في محمولات المسائل فيها فراجعها الى الاثبات والايصال وأنت خير بأن هذا يستدعي أن يكون المعرض الذاتي في كل من العلمين أمر واحد أو أن تكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غير بيئية ولا يلتزمه أحد

وبعضها عن الآخر فصدقه اما بانتفاء الاضافة أصلا أو بانتفاء قيدها فلا حاجة الى أن يكون بعده أو كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع العوارض ناشئا عن أحد المضافين كما قولهم قال (ومنها أنه قد تدكر الحثية في الموضوعات وله معنيان) أقول هذا هو البحث الثاني وحاصله أن الحثية تكون تارة خبرا من موضوع بمعنى أنها تعتبر في وصف العنوان بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة أي عن القيود المختصة لا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث أنه موجود لأن الموجود داخل في الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيانا لنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها وإنما حلت ههنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح أن يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم أن يكون قيد في الموضوعين حيث يقولون ان قيد الحثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض الشارح رحمه الله تعالى باننا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز أن تكون قيد للموضوعية وبناء على هذا لوجه لنا في القسم الثاني أيضا قيد للموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لتجونا عما فر المصنف رحمه الله تعالى من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما لزمه من محذور تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثاني والحواب عنه أن كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا يتنافى كونها قيد للموضوعية كما أن كلاما من الطيوان والناطق جزء من الانسان لا يتنافى في قيدية الانسانية ثم انه لا وجه لبناء جواز قيديتها في الاول لاستلزامه في الثاني دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا انتفت انتفي بالضرورة وأما ما ذكر من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما نقرر عند المصنف رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فسنبين هناك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله تعالى قال في فصول البدائع رد على الاول يعني كون الحثية جزءا من الموضوع وجهان الاول أن موضوع الالهي ليس هو كبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع أمرا

قولهم

كما يحصل الانضباط بالاتحاد والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من

آخر والمصنف لا ينكر ان

اتحاد الموضوعات

واختلافها بوجوب اتحاد

العلوم واختلافها باعتبار

الحيثيات في جانب الموضوع

كأصرح بقوله فكما أن

المسائل تتحد وتختلف

بحسب موضوعاتها وهي

راجعة الى موضوع العلم

فكذلك تتحد وتختلف

بحسب محمولاتها وانما

يريد أن اعتبار ذلك في

جانب المحمول أنسب لما

هو لا يقال على ما ذهب

اليه المصنف يمكن أن

يجعل كل علم علوما

متعددة لا تشمل

موضوعه على اعراض

ذاتية متنوعة مثلا

يجعل البحث عن فعل

المكلف من حيث الوجوب

علما ومن حيث الحرمة

علما آخر الى غير ذلك

فيكون الفقه علوما

متعددة موضوعها فعل

المكلف فيفوت الانضباط

لا تناقولا لاشك في صحة

ذلك على تقدير اختصاص

تعلق الغرض العلمى بذلك

ولا نسلم فوات الانضباط فانه

لما أخذ موضوع علم الفقه

فعل المكلف من حيث العهدة

على العموم فهذه الحيثية

تجمع كل نوع منها في اسم

الفقه وهو العلم الكلى ولا

يخرج من كونه فقها البحث

عنه من حيث الوجوب

أو الحرمة أو غير ذلك وان

كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كاعلمية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها لله وجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصعب ويعرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى فلذهب المصنف الى أن الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كافي القسم الاول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولما قل أن يقول لانعلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيل لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من

(قوله عن أحوال الموجودات المجردة الخ) أى المطلقة لا المحرودة عن المادة فانه يبحث عن أحوال الماديات أيضا ثم ان قوله الموجودات يشعر بأن موضوعه أنواع الموجود به صرح في حواشى المطالع وحيث يجب أن يقبل احوال المشتركة كما يجعل مساويا للموضوع لئلا يلزم أن يكون من الاعراض الغريبة كما هو التحقيق لكن رد عليه أن موضوعه اذا كان أنواع الموجود كان ذات الواجب تعالى من جملة موضوعاته فكان يجب أن لا يبحث في هذا العلم عن وجوده تعالى مع أن الظاهر كون اثبات الصانع من أعلى مقاصده اللهم الا أن يلتزم استطرادية ذكره ههنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث انه موجود صريح في أن موضوعه طبيعة الموجود لا أنواعه وعلى هذا لا يراد الاعراض المذكور لكن رد عليه لزوم كون الاعراض الخاصة بأقواع اعراض غريبة واعتبار انشأوى بمقابلها يدفعه أن ذلك لا يكفي في المشهور ليكون العرض ذاتيا بل لابد مع ذلك أن لا يحتاج في عروضة الى أن يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا والاحوال المبحوث عنها قد تحتاج الى أن يكون الموضوع جوهر أو عرضا كما لا يخفى على الناظر في مباحثه (قوله والامكان) عدل الامكان من الاعراض الذاتية للموجود لا يصح الا بعد تقييده بما يخصه به والافهوى يعرض للمعادوم أيضا والاقرب أن ذكره استطرادى (قوله لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع) كيف ولو كانت جزءا منه لكان موضوع الالهى من كيان الموجودات والوجود

محققا حتى يبحث عن أحواله في أعلى العلوم الحقيقية والثاني أنه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث أن يكون جزءا للجواز أن يكون قيدا خارجا معتبرا في البحث وهو الحق وأورد على الثاني أن الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقديم الشئ على نفسه ضرورة لعدم سبب اللحق عليه وفيه بحث أما أولا فلانه ان أراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الالهى لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لانه المحقق اتفاقا وان أراد به المصنف الوجود بالفعل سلمنا أن موضوع الالهى ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين يكون موضوعه الوجود لا يريدون بهذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان كان ما صدق عليه لا نسلم أن الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لا نأخذ بقولنا الاول ونضع المنع عما هو المراد بجزئية منه اعتبارا في الوصف العنواوى فلا اشكال وأما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وازدعى قوله والثاني أنه لا يلزم الخ ولا حاجة الى الاعادة وأما ثالثا فلان لا يراد المذكور ليس على الثاني كما تحققته ولهذا قال الشارح رحمه الله نعم يراد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على وروده على اعتبار القيدية دون البيان للعرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتأمل قال

أو الحرمة أو غير ذلك وان أفاد تفصيلها علوما جزئية يشبهها اسم الفقه وتظهر ذلك العلم الطبيعى وموضوعه الجسم من حيث

وعلم جزئي وكانظر في
 الاجسام الاسطوقسية
 وموضوعها جسم مخصوص
 لا جسم مطلق ثم يتبع ذلك
 النظر فيما هو اخص منه
 وهو النظر في الاجسام
 الاسطوقسية مأخوذة مع
 المزاج وما يعرض لها من
 حيث هي كذلك ثم يتبع
 ذلك النظر فيما هو اخص
 منه فهو النظر في الحيوان
 والنبات وهناك يختص
 العلم الطبيعي (قوله فان
 الواحد الحقيقي الخ) انما
 اتخذ الواحد الحقيقي
 الذي لا كثرة فيه بوجه
 من الوجوه لا في الذات ولا
 في الصفات وليس هو الا
 الواجب الوجود بالذات
 لان غير الواحد الحقيقي
 لا يؤمن فيه من طوق
 بعض الاعراض جزئية فلا
 يلزم تنوع اعراض الشيء
 الواحد بل تنوع اعراض
 الكل والجزء (قوله ولا
 يضر ان يكون بعضها
 اضافية وبعضها سلبية)
 قال بعض الناظرين هكذا
 في النسخ المعتمدة الصحيحة
 بدون ذكر الحقيقية
 لان المفصود يتم بدورها
 مع ان القائلين بانه تعالى
 واحد حقيقي لا تكثرفيه
 بوجوه من الوجوه
 لا يتدون له تعالى صفات
 زائدة على ذاته فثاني
 التاويل من قوله وان كان
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالجرد غلط على ان القدرة

تلك الحقيقة وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه الحيشية في القسم الثاني أيضا قيد الموضوع على ما هو
 ظاهر كلام القوم لا بما نال الاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن
 أجزاء الموضوع ولم يلزمنا لزوم المصنف من تشارك العلماء في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم
 يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحيشية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها
 ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض لشيء
 للشي لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح
 ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد
 من حيث امكان الصحة والمرض أو الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث

وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس المجموع أمر محققا حتى يبحث عن اعراضه في أعلى العلوم كذا
 في محركات الاشارات وقد يجاب بأن معنى كون الحيشية تارة جزءا من الموضوع انها تعتبر في الوصف
 العنواني بحيث يكون بعض العوارض للاحققة له باعتبار اتصافه بذلك وبه يندفع اعتراض الشارح
 أيضا كما لا يخفى لكن فيه بحث لان الوصف العنواني انما يقال فيما يراد الماصفات وموضوع الالهى
 طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليلية الاجماع
 والقياس فلو أريد بالجزئية كونها وصفا عينيا يلزم جريته الدليل في موضوع الاصول فكيف يبحث
 عنها على أن أمر التعبير سهل فلك أن تقول موضوع الهيئة أجسام العالم وأن تقول الموجودات المادية
 على هذا ذلك أن تقول لم يرد بالجزئية مجرد كون الحيشية وصفا عنوانيا بل كون المعترف في حقوق الاعراض
 عنوان الموضوع فيرفع البعثان الاخيران وأما البحث الاول فناقشة في العبارة ولا يقدر في أصل
 المقصود فليستأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) قال في فصول البدائع الحق في الجواب أن حيشية الصحة مثلا
 اعتبارها واعتبارها غيرهما وليس غلبة للعوقها بل حملها يعني أن السؤال انما يرد اذا كانت الحيشية غير
 ما أضيف اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليس كذلك لان حيشية الصحة مثلا اعتبارها ولاشك أن اعتبار
 الشيء غير ذلك الشيء فبسبب حقوق العارض هو الاول والمرض اللاحق هو الثاني فلاشك في الحال أن
 الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للعوقها في نفس الامر بل حملها بمعنى أن حصولها لكونها غاية داع
 الى البحث عنها وهذا كما ترى مبني على التعارض بين الحيشية والصحة وان الاضافة ليست بيانية وهو ملزم
 عنده وان كان خلاف المشهور فليستأمل (قوله والمشهور في جوابه الخ) يرد عليه أنه لا يتمشى في مثل

(والمشهور في جوابه أن المراد الخ) أقول هذا الجواب ذكره صاحب المحركات يرد عليه بأنه لا يستقيم
 في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي أجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيشية
 استعداد الطبيعة وان أمكن تأويله بحمل الطبيعة على تأثيرها ولهذا لم يقتصر الشارح رحمه الله تعالى بل
 أراد أن يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة الخ وتخصه أن الحيشية انما يجب
 أن لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذ واجب أن يكون طرق جميع العوارض للموضوع
 بواسطة الحيشية البتة وليس كذلك اذ معنى التخصيصها أن يلاحظ معناها في جميع المباحث سواء كان
 المحمول تلك الحيشية أو أمر آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى بعد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعي
 أن يعتبر في معناها سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعي أو أمر آخر يعتبر
 فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقي بعد النسيان فانه يؤل الى أن الكلام الذي فيه الاستثناء يثبت الحكم
 بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكون عن حكم المستثنى وكذا الحال في نظائره من مسائل الاصول فانه في
 وصول البدائع والحق من الجواب أن حيشية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرهما وليست غلبة للعوقها

عنها

بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالجرد غلط على أن القدرة

يكون له أعراض متنوعة
ففي كل علم يبحث
عن بعض منها كما
ذكرنا

والخلق سيان في كونها
صفة حقيقية قديمة على
مذهب الحنفية وفي
استمرارها إضافة
متأخرة وأقول هذا قول
حق لا ريب فيه فإن هذا
القول لدفع سؤال مقدر
هو أن الكلام في العوارض
الذاتية ومذهب الحنفية
المختار عندك إن الله
تعالى يجمع صفاته واحد
ويجمع صفاته قديم
واجب وليس له صفة
زائدة تكون عرضاً
ذاتياً له سبحانه وتعالى
الدفع إن الله سبحانه وإن لم
يتصف بصفات حقيقية
زائدة على الذات لأن
صفاته عندنا غير زائدة
ولا متغايرة بل هي لا عينه
ولا غيره على الحقيقة
لا على المعنى الذي اخترعه
أحداث الأشعرية لكنه

متصف بصفات إضافية
كالباقي وسلبية كالخبر
وفيها جهة العرضية
بالنسبة إليه لأن مبدأها
ليس نفس الذات ولا
ماليس عينه ولا غيره بل
يلاحظ في صدق الإضافات
النسبة إلى غيره وفي صدق
الساوب اتقنا مبدأ

عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قبلنا الحيشية
على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيشية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا
المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيشية
الذاتية (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما تخالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع
لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة
أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتميزان بالعلمان أو العلم
بالأعراض المبحوث عنها وإن اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني
المسائل وكما تعدد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك
تتعدد باتحاد معلوماتها بان يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما
اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المعلومات بان يؤخذ موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علماء عن البعض الآخر علماً آخر فيكونان
علمين مشاركين في الموضوع متميزين في المحمول وأما الوقوع فلا يتم جعلها لأجسام العالم وهي البسائط
موضوع علم الهيئته من حيث الشكل وموضوع علم السماء وأما علم من حيث الطبيعة والحيشية فيهما
بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع والواقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل
منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهيئته عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائرها
فهما علمان مختلفان باختلاف معلومات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه

قولهم موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث الطبيعة إذ لا يصح تفسيره بحيشية
استعداد الطبيعة وأيضاً يستلزم أن لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع أن يبحث فيه عن كون
الفلك قابلاً للحركة المستديرة اللهم إلا أن يؤول بصرف الطبيعة إلى تأثيرها في دفع الأول ويقال في صدق
الموضوع استعداد مطلق الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة أو يلتزم أن البحث عن ذلك
استطراد في دفع الثاني (قوله والتحقيق أن الموضوع الخ) تخيجه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى
ففي البحث والعروض فالجاري في قولهم موضوع هذا العلم الأمر القلاني من حيث كذا متعلق بلفظ
الموضوع باعتبار جزئ معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الأخير أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيشية
مدخل في عروض العوارض وفيه بحث لأن الحيشية إذا كانت من تنبؤ الموضوع ولم يكن لها مدخل في
عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور إذ لا يصدق على الموضوع
المقيد بالحيشية أن يبحث في علم عن أعراضه الذاتية إذ الأعراض على تقدير أن لا يكون للحيشية مدخل

بل لجمالها يعني أن السؤال إنما إذا كانت الحيشية عين ما أضيفت إليه بان كانت متلاعين الصحة ولم يكن
بينهما فرق وليست كذلك لأن حيشية الصحة متلاعبة اعتباراً لها ولا شأن أن اعتبار الشيء غير ذلك فببب لحوق
العرض هو الأول وانعرض اللاحق هو الثاني فلا شك والحال أن الصحة متلاعبة اعتباراً لها فليس
سبباً للصحة في نفس الأول بل لجمالها يعني أن حضورها لكونه غاية داع إلى البحث عنها وفيه بحث لأنه
مبنى على التغاير من الحيشية والصحة وقد صرح المحققون بان إضافة إليها وإلى أمثالها ذاتية فليبدأ
قال (ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد الخ) أقول هذا هو المبحث الثالث وحاصله أن تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد
أعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن فروع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتميزان بالعلمان

(١٧ - تلويح - أول)

الاجاب واما انها ذاتية لان لحوقها له ليس بجزئ له تعالىه عن الجزئ وقدسه عن التكون

ما يلحق لاصري منفصل عنه
 أن يكون محمولا عليه لأن
 الحمل والحق الذي هو
 الاتصاف مفسر ووض
 التحقق وزيادة الصفات
 مقطوع الانتفاء (قوله
 قطعاً للتسلسل في المبدء)
 فإن قيل اللازم من الدليل
 هو تعدد الاعراض
 الذاتية لا تنوعها الذي
 هو المطلوب قلت المطلوب
 لحوق الصفات المتنوعة
 للواحد والدليل بقيده
 وأما تنوعها فظاهر فإن
 الصفات الاضافية نوع
 والسلبية نوع آخر وما
 قيل ان الصفات المتعددة
 في محل واحد متنوعة
 لاحتمال ضرورة ان
 اختلاف أشخاص نوع
 واحد من الصفات انما
 هو باختلاف المحال كلام
 لا معنى له أصلاً كيف
 والمحل مفروض الوحدة
 على أنه مبني على زيادة
 الصفات ومغايرتها على
 الذات وهي مما يجب
 تنزيهه الله تعالى عنه
 (قوله لانه يلزم) دليل
 آخر على كون لحوق
 البعض لا بد أن يكون
 لذاته عطفاً على قوله وقطعا
 للتسلسل يعني أن لحوقه لو لم
 يكن لانه يلزم الاستكمال
 بالتعريف هو نفسه
 وبطلانه أظهر ومن
 الشمس وأبين من الامس

أحوال الاجسام التي هي أركان العالم هي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعا منها وحركاتها
 ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال
 الاجسام من حيث التغيير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغيير في الاحوال الثبات
 فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيشية في الطبيعي
 مجعوت عنها وقد صرح بانها قيد العررض وههنا نظر أما ولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون
 الحيشية تارة جزءاً من الموضوع وأخرى بياناً للبحوث عنها وقد عرفت ما فيه وأما ثانياً فلانهم لما حاولوا
 معرفة أحوال اعيان الموجودات ووضعوها للبقا في أنواعاً جناساً وبجنواً عما أحاطوا به من اعراضه
 الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متعددة في كونها مجعوتاً عن أحوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
 فلهذا هو بهذا الاعتبار علماً واحداً فيرد بالتدوين والتسمية وجوزوا بكل أحد ان يضيف اليه ما نطلع
 عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من

في العررض ليست لذلك المقيد بل للمطلق فليتنا مل (قوله طبائعا بها الخ) طبائعا بها بدل من أحوال الاجسام
 وقوله حركاتها ومواضعها معطوف على طبائعا وقوله وتعريف الحكمة معطوف على أحوال لكن قد روي
 المعطوف كامل غير كامل المعطوف عليه كفي علقها بنا وما ياردا أي يحصل فيها تعريف الحكمة اذ لا معنى
 لان يقال يعرف فيه تعريف الحكمة لان المراد به المعنى المصدري لا المعنى المعروف (قوله وتنضيدها)
 الفرق بين الترتيب والتنضيد هو أن الترتيب عبارة عن رفع بعض الاجسام فوق بعض والتنضيد عبارة
 عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلا فيكون الترتيب أعم مطلقاً من التنضيد
 كما ذكره الشريفي في حواشي شرح الجعيمي (قوله والثبات فيها) الاولى أن يستقط الثبات ههنا ويذكره
 في قوله عن أحوال الاجسام من حيث التغيير أيضاً (قوله وقد صرح بانها قيد العررض) تأييد لقوله السابق
 أعني قوله وعلى هذا الوجه الحيشية في القسم الثاني أيضاً قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم الخ لكن
 ما صرح به أبو علي بخلاف ما ذكره الشارح من التحقيق من أن الحيشية قيد للبحث لا العررض (قوله وضعا
 للبقا في) فيه اشارة الى وجه تسمية موضوع العلم موضوعاً (قوله وجوزوا بكل أحد ان يضيف الخ) قيل
 فيه تصریح بأنه يجوز أن يكون العلم اسماً للجملة تتفاوت بحسب الاعصار والارمان وقد مره قبل ذلك فيما
 اعترض على تعريف النسخة الذي ادعى الشارح انه مختراع المصنف لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم اسماً
 للجملة يمكن أن يتزايد بحسب تلاحق الافكار بجويز كونه اسماً للجملة تتزايد تارة وتنقص أخرى لا بانقول

بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحد العلم واختلافه انما هو
 بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كاتعد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان
 واحد احقيقة أو متعدد انجمه الاضافة كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى فئة عدل
 تجمعه الاضافة كذلك تعدد بمحمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية ان اتحد
 الموضوع بان اتحد جنسها الذي هو الاضافة أو تعدد كما سبق أو جنسها الذي هو غير الاضافة ان اتحد
 الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة كذلك الجنس الا ان المعتبر في اتحادها اتحادها كالموضوع
 والمحمول بمعنى عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافها الذي يكتفي فيه اختلاف أحد ههما وهو ظاهر وبالجملة
 لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلم بلوم واختلافها كما يصح أن تتمايز بلوم بتمايز
 الموضوعات فكذا يصح أن تتمايز بتمايز المحمولات وان أريد أن الاصطلاح بجري باب الموضوع معتبر في ذلك
 لا المحمول فلا مضيقه في ذلك وأما الوقوع فلان الحكما جعلوا أجسام العالم هي البسائط من الاقلات
 والعناصر موضوع علم الهيمه من حيث الشكل وهو موضوع علم السماء والعالم وهو مباحث الفلسفيات

الاعراض

وقد اتفق على امتناعه بكل سوي طائفة من متأخري الأشعرية وجماعة من قدماء المعتزلة

فهو لا محالة في حد ذاته خارج

الكمال وخال عنه وإنما حصل هذا الكمال بتلك الصفة وليس الاستكمال عن الغير إلا هذا والمرء في معنى الغير ساقط عن درجة الاعتبار لا يجوز الإصغاء له وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة واستحالته في حق الواجب كلاهما ضروري أولى لأجل المناقشة فيه والقول بان الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحياة باطل فانه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها التي أحدثها هؤلاء والأفالحق وهو مذهب الخنفسية ان الله بجميع صفاته وأسمائه واحد وبجميع صفاته وأسمائه قدس واحد لا تمد فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو مدى السبيل وهو حسي ونعم الوكيل (قوله على أن قولهم) يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه حيث اعتبروا الاختلاف في المحمول كإيثار الخنفسية فهم يمانون للعوارض الذاتية المبعوث عنهم

الأعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونظيرها ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الأحوال مجهولة. طلبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز وأما ثالثا فلانه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر

هذا الغايص إذا كان قول الشارح فيما سبق وأيضا يتقضى الخ من تنمة الاعتراض الأول حتى يكون المجموع اعتراضا واحدا وهو خلاف الظاهر (قوله فلامعنى للعلم الواحد) قيل ان ارادوا الاصطلاح على أن هذه الماسية تقضى أولوية هذا الاعتبار لاشياءه والأفقولة لامعنى للعلم الواحد إلا كذا إعادة للدعوى ثم قوله ولا معنى لامتياز العلوم الخ عين النزاع لم لا يجوز أن يكون امتياز العلوم بحسب أن هذا ينظر في حال شيء وذلك ينظر في حال آخر ولذا لا شيء بعينه (قوله إلا أن يوضع شيء الخ) في بعض النسخ إلا أن تضع بصيغة التكلم أو الخطاب وعلى هذا قوله فيبحث وإنما غير الأسلوب إيماء إلى أن الباحث عن الجميع لا يلزم أن يكون الواضح والمدون كإقراره آنفا (قوله وتلك الأحوال مجهولة مطوية) حاصله أن الموضوعات متميزة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطوية له والذات لأن يكون سببا للتمايز هو العلوم لا المجهول وأجيب بان أصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم وإنما المجهول انتسابه إلى الموضوع وهو لا ينافي امتيازها في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد معلومية أصله معلومية بالجنس أو لواضع الفن والافهسي في حيز المنع (قوله فلكل واحد أن يجعله الخ) أجيب عنه بان تنوع الأعراض إنما يقضى اختلاف العلم إذ لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث ويمكن أن يدفع بأن ما ذكره الشارح كلام الزايم فان المصنف ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد الموضوع للعلم بناء على لزوم تكثير العلم الواحد فالزمه ههنا بتنوع الأعراض المبعوثه في علم واحد وحينئذ لا يثنى الجواب المذكور إذ يمكن مثله في جانب الموضوع أيضا واعتراض أيضا على الشارح بان قوله فلكل أحد الخ يرد على ما ذكره أيضا من جواز كون حسيه الموضوع متعلقا بالبحث

والعنصرات من حيث الطبيعة والحنسية فهما بيان الأعراض لأجزاء الموضوع والالما وقع البحث عنها في العلمين فوضوع كل واحد منهما أجسام العالم على الإطلاق لكن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائهما فعملان مختلفا في مسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعتراض عليه الشارح بوجه ثلاثة أما الأول فظاهر وجوابه أيضا ظاهر مما سبق وأما الثاني فحاصله أن الموضوعات متميزة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطوية له فالذات للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه أن نفس المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وإنما المجهول انتساب تفاصيله إلى الموضوع وهو لا ينافي امتيازها في نفسه الذي هو المقصود وأما الثالث فحاصله أن الامتياز بالمحمول ولو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحسبته عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه أن تنوع الأعراض إنما يقضى اختلاف العلم إذ لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كأحوال الكلمة المبعوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق وأما إذا اشترك فيه كالرفع والنصب والجبر والجزم المشاركة في الأعراب فيجب الاتحاد سره أن العرض الذاتي في الحقيقة ذلك لجنس فاذا وجد تعدد العرض الذاتي فيتحقق العلم وإذا لم يوجد يكون كل واحد من الأنواع عرضا ذاتيا مختلفا للمحمولات فتختلف المسائل فتختلف العلوم ونظير ما سبق في الموضوع أن الأشياء المتكثرة إذا اختلفت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على

(قوله في الكتاب) معاني الكتاب والقرآن واضحة لا تحتاج إلى التعريف وإنما المراد منه لتد كبروا لتبنيه على المعنى المراد باحضاره

بعضها حقيقية وبعضها
إضافية وبعضها سلبية
ولاشئ منها يلحقه بجزئه
له عدم الجزئية فلهو
بعضها لا بد أن يكون لذاته
قطعا للتسلسل في المبدء
فلهو في البعض الآخر
إن كان لذاته فهو المطلوب
وإن كان أخيره تتكلم في
ذلك الغير حتى يتم
التسلسل في المبدء

في الذكر على ما هو شأن
التعريف اللفظية
فالأعراض بأنه دورى
فضول لا يلتفت إليه
الكلمة من الفقهاء
وغيرهم ولكل منهما
معان فالكتاب اسم لكل
مكتوب غلب في عرف
الشرع على كتاب الله وفي
عرف قدماء الخفية على
مدى محمد بن الحسن
وفي عرف متأخريهم على
مختصر أبي الحسين
القدوري وفي عرف أهل
العربية على كتاب
سبيويه فلما قال أي
القرآن تعين منه المراد
وهو كتاب الله دون غيره
من معانيه ويختص
بإسم المحقق (قوله ما نقل
الينا) هذا أحسن من
تعريفه بالمتزل على الرسول
المعجز بقصاحته لأنه
أخفى بالنسبة إلى من لم
يعرف المنزل والمعجز وما
الواقعة في التعريفات مع كونها أشبه شيء بالعرض العام مبني على مذهب المتقدمين من خوارج

إلى غير ذلك فيكون الفقه علومًا متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقق
هذه المباحث في كتاب الرهان من منطق الشفاء (قوله وإنما قلنا) استدل على ثبوت الأعراض
لذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته يوجه من الوجوه بتصرف بصفات
كثيرة وإن كان بعضها حقيقيًا كالقدرة وبعضها إضافيًا كالخلق وبعضها سلبًا كالتجرد عن المادة
والمقتضيات بصفات كثيرة متصرف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحق له

مثلا يجعل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوبه موضوع علم ومن حيث البحث عن حرمته موضوع
علم آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علومًا متعددة موضوعها فعل المكلف مقيد في كل منها بحقيقة أخرى فلا
ينضبط الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكر وقد يجب أن المقصود انضباط العلم المطلوب للشارع
في ابتداء شروعه لئلا من فوات ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه فاذا علم أن هذا المقيد بالمعنى الذي ذكره
موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فإنه لا يتميز العلم به ولا
ينضبط ابتداء بل بعد الإحاطة بجميعه وفيه نظر إذ يكفي للانضباط الابتدائي الإحاطة الإجمالية
بالمحمولات وهي ممكنة قبل الشروع (قوله فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف) قبل لكل أحد أن يصطلح
على ما يشاء ولم يرد هذا أحد بتأديته إلى عدم انضباط المقصود مثل لفظ الفعل موضوع في اللغة بمعنى ثم
اصطلح التصريفي على معنى آخر ثم المتكلم على معنى آخر ولم يرد أحد بانضبط التكلم وكذا في
موضوعات العلوم وكثيرا ما يكون شيء موضوع علم ثم يصطلح آخرون على جعل نوع منه موضوع علم آخر
ثم آخرون على جعل صنف منه موضوع علم آخر فبالإجمال هذا يقبل وما ذكره المصنف يرد والحاصل أنه
ينضبط المقصود في الجميع بكون الشخص من أهل هذا الاصطلاح أو ذلك الاصطلاح (قوله كالقدرة)
قبل في كون القدرة غير إضافية نظرا والاولى التمثيل بالحياة وهو مدفوع بما صرح به في الهيئات من
شرح المواقف من أن القدرة صفة حقيقية ذات إضافة لانفس الأضافة (قوله والمتصرف بصفات كثيرة
الخ) سياق كلامه يدل على أن الدليل قياس اقتراني من الشكل الاول وقوله والمتصرف الخ كبرى له
والمشهور المقرر بينهم اشتراط السكينة فيها فكان اللام للاستغراق والمعنى وكل متصرف الخ لكن يرد المنع
على مقدمات بيانه وهو ظاهر وإن اعتبر المعنى هكذا وكل واحد حقيقي متصرف بصفات كثيرة متصرف
بأعراض ذاتية يمكن منه أيضا فلا يلزم أن يكون الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره واجبا بل يجوز أن
يكون ممكنا فلا يمنع احتياجه إلى أمر منفصل وإن سلم للزوم أمكن منع سائر المقدمات أيضا مستندا بأن
الواحد الحقيقي غير ذاته تعالى محال والمحال جاز أن يستلزم المحال بخلافه أن يكون انصافه بتلك الصفات

الإطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم السماء والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بأن يكون هو
مع ما يقابلها شاملين لها ومختصين بها كالأعراب والبناء في النجوم والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية
والعجبة والمرض في الطب فقد تلخص من مجموع هذه المباحث الثلاثة أن الموضوع إما واحد بالذات أو بالعرض
الذاتي الذي هو مجموع مجموعات المسائل يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله أيضا انما على الإطلاق أو التقابل
وإما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله أيضا انما على الإطلاق أو التقابل
وإما بينهما الإضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا بالجنس هو الإضافة له فوكان
هما عرضا المضافين وما يترأى في الجانبيين من الاختلاف والتكثير فن قصر النظر على الظواهر وترك
التعمق والتدقيق ومن استقرى أحوال العلوم حق الاستقراء وحدها كلها راجعة إلى ما ذكرنا وله مرمى أنه
لتدقيق ما ماسه خاطر ابن سينا وان بسط الكلام والطب في الشفاء ولا يخفى على الخبير المتصرف أن هذا
التدقيق وإن ظهر على المصنف لكن الفقير في الوقوف على مرامه وحيد وفي توجيه كلامه بالتحقيق فربما

جزئه

بأنه لا يعدم الجزئه ولا المبدأين لا امتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي أن
 يتعرض لهذا أيضا وحيثما أن يكون لحق كل منها الصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني
 الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته
 فيثبت عرض ذاتي وحيثما قد البعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما هو فيه وما لذاته فيثبت عرض ذاتي
 آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباحيا لما هو بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن يتم
 الى ما يكون لحقه لذاته والالزام تسلسل في المبادئ فان قيل يجوز أن يتم الى العرض الثاني الاول فلا
 جزئه أو لمبدأين فالظاهر أن يورد هذه المقدمة في صورة الشرطية بان يقال واذا كان متصفا بصفات
 كثيرة كان متصفا بالخص (قوله لعدم الجزئه) هذا بيان للواقع والافاللاحق للجزئه مطلقا عرض ذاتي على
 ما قرره والجزئه المساوي عند الكل (قوله لا امتناع احتياج الخ) هذا يدل على أنه حمل النبي المستفاد
 من قوله ولا المبدأين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب لما قرره في موضعه أن يحمل على نفي الواسطة في
 العروض وهي التي يكون المعارض بالحقيقة وبالذات عارضا لها ثم واسطة ثبوتها الشيء يكون عارضا عارضا
 لذلك الشيء كعروض اللون للجسيم واسطة عروضه للسطح الثابت للجسم وحيثما لا يعقل لحق أمر لشيء
 أي عروضه له بواسطة عرضها هو مباحين لذلك الشيء أي منفصل عنه فلا حاجة الى ما ذكره من
 الاستدلال بل لا صحة له (قوله وكان ينبغي أن يتعرض) أي له في لحق البعض الاول من الاعراض كما
 تعرض له في لحق البعض الآخر وقد يتكلف في دفعه بان قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا
 آخره عنهما وغير الاسلوب وانما جعله كذلك رومالا للاختصار فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم
 يتكلف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله من غيره (قوله وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام)
 فيه بحث وهو أن تعميم الصفات المذكورة للسليمان لا يلازم هذه الحوالة اذ لا يجري البرهان المذكور
 في الكلام الا في الموجودات (قوله لزم التسلسل في المبادئ) لم يذ كر الدور مالا استغناء بذكر أحد
 المتغايرين عن ذكر الآخر ولم يمس لان التسلسل أخفى فسادا وأظهر في اللزوم مما ذكره من الدور
 قال (وكان ينبغي أن يتعرض لهذا الخ) أقول يعني أن المدعى ههنا شيان الاول اثبات عرض ذاتي
 واحد للواحد والثاني اثبات عرض ذاتي له يغير الاول بالنوع ولا بد في اثبات كل منهما من التعرض
 للاحتياج الى امر منفصل وقد أمكن حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولانه يلزم
 عطفًا على مضمون قوله السابق وان كان لغيره يتكلم في ذلك التعبير حتى ينتهي السرفي المبدء ثم قال ويمكن
 أن يجعل هذا محتصا بما يكون الخ وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا أيضا والجواب عنه أن قوله
 ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا آخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعل ذلك رومالا للاختصار كما هو
 دأبه من الاكتفاء بالاشارة الحقيقية في بيان الفرائض الاية فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم
 يتكلف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله عنه وما قيل في الجواب عنه أن المعارض الشيء لا يمكن أن يلحقه
 لآخر مباحين لان المراد بالمعارض المحمول واذا لم يكن للمباحين محمول فكيف يؤثر في جعل آخره والمثال
 الموردي في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها بالمجاورة
 والمجاورة ليست بمباشرة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس شيء لان منشأه
 الفعلة عن القواعد فان الواسطة هو السطح والسطح مساهلة في التمثيل أجيب بأنه ان أرد بالسطح ماصدق
 هو عليه فهو الجسم بعينه وان أرد مفهومه فليس البيضاء عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو
 الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة وهي ليست
 بمحمولة على الماء وانما المحمول عليه هو الجوارر ولا شأن ان ماصدق هو عين الماء في الخارج لا واسطة بينه
 آخر متابعات أو الشهرة كما في مصنف ابن مشرور رضي الله عنه من قوله فاطعوا أيمانهم ما ينجو ذلك وذلك لانها وان نقلت اليها بين دفتي

بأنه لا يعدم الجزئه ولا المبدأين لا امتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي أن
 يتعرض لهذا أيضا وحيثما أن يكون لحق كل منها الصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني
 الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته
 فيثبت عرض ذاتي وحيثما قد البعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما هو فيه وما لذاته فيثبت عرض ذاتي
 آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباحيا لما هو بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن يتم
 الى ما يكون لحقه لذاته والالزام تسلسل في المبادئ فان قيل يجوز أن يتم الى العرض الثاني الاول فلا
 جزئه أو لمبدأين فالظاهر أن يورد هذه المقدمة في صورة الشرطية بان يقال واذا كان متصفا بصفات
 كثيرة كان متصفا بالخص (قوله لعدم الجزئه) هذا بيان للواقع والافاللاحق للجزئه مطلقا عرض ذاتي على
 ما قرره والجزئه المساوي عند الكل (قوله لا امتناع احتياج الخ) هذا يدل على أنه حمل النبي المستفاد
 من قوله ولا المبدأين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب لما قرره في موضعه أن يحمل على نفي الواسطة في
 العروض وهي التي يكون المعارض بالحقيقة وبالذات عارضا لها ثم واسطة ثبوتها الشيء يكون عارضا عارضا
 لذلك الشيء كعروض اللون للجسيم واسطة عروضه للسطح الثابت للجسم وحيثما لا يعقل لحق أمر لشيء
 أي عروضه له بواسطة عرضها هو مباحين لذلك الشيء أي منفصل عنه فلا حاجة الى ما ذكره من
 الاستدلال بل لا صحة له (قوله وكان ينبغي أن يتعرض) أي له في لحق البعض الاول من الاعراض كما
 تعرض له في لحق البعض الآخر وقد يتكلف في دفعه بان قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا
 آخره عنهما وغير الاسلوب وانما جعله كذلك رومالا للاختصار فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم
 يتكلف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله من غيره (قوله وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام)
 فيه بحث وهو أن تعميم الصفات المذكورة للسليمان لا يلازم هذه الحوالة اذ لا يجري البرهان المذكور
 في الكلام الا في الموجودات (قوله لزم التسلسل في المبادئ) لم يذ كر الدور مالا استغناء بذكر أحد
 المتغايرين عن ذكر الآخر ولم يمس لان التسلسل أخفى فسادا وأظهر في اللزوم مما ذكره من الدور
 قال (وكان ينبغي أن يتعرض لهذا الخ) أقول يعني أن المدعى ههنا شيان الاول اثبات عرض ذاتي
 واحد للواحد والثاني اثبات عرض ذاتي له يغير الاول بالنوع ولا بد في اثبات كل منهما من التعرض
 للاحتياج الى امر منفصل وقد أمكن حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولانه يلزم
 عطفًا على مضمون قوله السابق وان كان لغيره يتكلم في ذلك التعبير حتى ينتهي السرفي المبدء ثم قال ويمكن
 أن يجعل هذا محتصا بما يكون الخ وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا أيضا والجواب عنه أن قوله
 ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا آخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعل ذلك رومالا للاختصار كما هو
 دأبه من الاكتفاء بالاشارة الحقيقية في بيان الفرائض الاية فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم
 يتكلف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله عنه وما قيل في الجواب عنه أن المعارض الشيء لا يمكن أن يلحقه
 لآخر مباحين لان المراد بالمعارض المحمول واذا لم يكن للمباحين محمول فكيف يؤثر في جعل آخره والمثال
 الموردي في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها بالمجاورة
 والمجاورة ليست بمباشرة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس شيء لان منشأه
 الفعلة عن القواعد فان الواسطة هو السطح والسطح مساهلة في التمثيل أجيب بأنه ان أرد بالسطح ماصدق
 هو عليه فهو الجسم بعينه وان أرد مفهومه فليس البيضاء عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو
 الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة وهي ليست
 بمحمولة على الماء وانما المحمول عليه هو الجوارر ولا شأن ان ماصدق هو عين الماء في الخارج لا واسطة بينه
 آخر متابعات أو الشهرة كما في مصنف ابن مشرور رضي الله عنه من قوله فاطعوا أيمانهم ما ينجو ذلك وذلك لانها وان نقلت اليها بين دفتي

الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل تتحدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحدد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فينتسب لامشاحة في ذلك على أن قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي هي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الهيئة فيهما بيان المبحوث عنه لاها جزء الموضوع والاي يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحيتين بل عما يلحقهما الهاتين الحيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فتضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الاول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقلنا

يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب نقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان أريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر أنه غير لازم لجواز أن يكون لحقوق البعض الاخر صفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلان سلم أن احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب نقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فتم مجموعهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فتضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الأدلة والاحكام فتضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والافصح التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقدم بالادلة بالذات والشرف وأما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تنمة وتذييل للركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للمكتوب

أولان الدور مستلزم للتسلسل كما حقق في موضعه (قوله أيضا عرض ذاتي) فان قلت يجوز أن يكون العرض الذاتي الاول لازما بينما أعم فلا يكون اللاحق بواسطة عرضا ذاتيا قلت انما يجوز عموم العرض الذاتي عند من يجوزه اذا كان لاحقا لجزءه أعم ولا يمكن ههنا بساطة المحقوق بالعرض فتعين مساواته فاللاحق بواسطة عرض ذاتي أيضا (قوله ضرورة ان اختلاف الخ) قيل هذا انما يتم في الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلوب فانه يجوز اجتماع افراد الخلق في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا افراد السلب (قوله أي مقاصده) قيل فيه تسامح لان الموضوع على قسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد ولك أن تقول لما بين المقاصد من باقي الكتاب سمها بالمقاصد بالجملة العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى تصح اطلاق المقاصد على الالفاظ تسمية لاسم الدال باسم المدلول وهذا أشيع من اطلاق الكتاب على بعضه فلذا يحمل الكتاب على ما سوى المقدمة من الالفاظ (قوله اسم للمكتوب) يعني هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والالاته وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الصفة والاسم في حواشي الكشاف الشريف وقد كثر شرح الهداية أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول

وبين النار ومفهومه وان كان مغاير له ولكنه ليس واسطة بينهما أيضا والحجب أنه يدعى محموله المصدر ويدعى كرمحولية ما اشتق منه نعم المثال المورد غير سديد لكن لوجه آخر مذكور في كتب المنطق فن أراد فليراجع ثم قال (قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول) أقول هذا جواب عن الاعراض النفي وقوله والصفات المتعددة الخ جواب عن التسليمي قال (فتضع الكتاب الى مقاصد الخ) أقول فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد اذ المراد بوضعه على قسمين جعله قسمين فيهما نفس الكتاب فكما أن الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا قسمها كما صرح بذلك في شرح المفتاح فالاولى أن يقال أراد بالكتاب ما سوى المقدمة من الالفاظ كما أن المقدمة كذلك ويحمل ذكره بعدها وإيراد لقاء التعقيب به بعدها قرينة على ذلك الا انه انما تسامح نظر الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني والامر بين قال (وهو في اللغة اسم للمكتوب) أقول فان قيل فينبغي أن يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة إشارة الى أنه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاته والامام

فلا بد أن يقال الذي كتب فيه القرآن فأجبت عن هذا بقولي (ولادور لان المصحف معانوم) أى فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيقا فى هذا الموضوع أن هذا التعريف أى نوع من أنواع التعريفات

المصاحف لكن لم تتواتر وانما يلزم كرمسوخ التلاوة لدخوله فى الشواذ لانه ليس فيما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة من القرآن أو فى الكتب الالهية وقوله وقد أورد لهذا الايراد فان التعريف غير حقيقى ومعانى القرآن معلومة لكل أحد والمقصود منه ليس الا التنبية على ما هو المراد من بين هذه المعانى (قوله فلا بد أن يقال) ممنوع لانه يجوز أن يقال ان المراد من المصحف ما جمه الصحابة من الوحي المتأوفى بخلافة أبي بكر وعثمان رضى الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه مرادف مدفوع بان غايته التصديق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الالتزام فى المفهوم (قوله بل

غلب فى عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله

للمباغنة (قوله المثبت فى المصاحف) المثبت فى المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما صرح به فى شرح المقاصد لا اللفاظ التى هى كلام الله تعالى وكتابه فلا سند مجازى أو على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف اليه مستترا بعد حذف المضاف أى المثبت دواله (قوله بمعنى القراءة) فى شرح الكشف أنه بمعنى الجمع نقل الى المجموع المتأوفى وما ذكره فى هذا الكتاب مختارا لجوهري وما فى شرحه للكشاف قول أبي عبيدة كما يفهم من الصحاح لكن فى كل من كلامه حيث جمع فى المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة إشارة الى صحة كل مما اختاره (قوله غلب فى العرف العام على المجموع المعين) قيل سياتى كلامه يدل على أن المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكن لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيره بحيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف بانهم يعرفون الكل والشامل للكل والجزء وجوابه منع اختصاص ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من أهل العرف والاصول غاية ما فى الباب أنه اذا جعل تفسير الكل يراد بالمتزل مجموع المتزل لئلا يطل طردا للتعريف ببعض كما سيصريح بمثله فى تعريفه بما قبل الخ وقيل أيضا انما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات كما ذهب اليه الامامان ولو ترك غلبته على الكل وقال القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد شئ وفيه بحث لانه ان أراد أنه لو قال ذلك بدون ضم قوله فلذا جعل الخ فلا شئ بدونه فى الاول أيضا وان أراد مطلقا يرد عليه أن ما دون ثلاث آيات قرآن عند أصحاب

لامن الصفات كالتكوير ونحوه وسبب أى تحقيقه فى آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى قال (غلب فى عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى الخ) أقول المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الا ترى ثم من الكتاب والقرآن الخ ومن قوله فى آخر الكتاب فان قيل الكتاب بالمعنى الثانى بل يصح تفسيره بالقرآن أن يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه فى مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذلك كرمك فانه نافع فيما سياتى ان شاء الله تعالى قال (والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة) أقول فان قيل كما أن القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب فى اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمباغنة صرح به شرح الهداية وغيرهم فاجوه قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب فلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى أنه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة قيل أن يكتب لانه مما يكتب ذكره الامام البيضاوى والشارح رحمه الله تعالى اختار الثانى لقوله البقل قال (غلب فى العرف العام على المجموع الخ) أقول المفهوم أيضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو فى هذا المعنى أشهر وأظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد فى قوله يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخرا قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل أن يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيره حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف انهم انما يعرفون الكل والشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات كما ذهب اليه الامامان فلور ترك غلبته على الكل وقال فى الاول هو فى اللغة اسم للمكتوب ثم اطلق على العبارة قيل أن يكتب كما قال الامام البيضاوى وفى الثانى والقرآن فى اللغة بمعنى القراءة

تخصيصه) كلام المصنف فى المتن والشرح صريح فى أن المراد منه ليس بتعريف أصلا وان أطلق عليه التعريف بالمعنى الاغوى فما قبل

لأنه يبحث عن القرآن من حيث أنه دليل على الحكم الشرعي وهو آية آية ليس بشئ فان قيل المناسب لغرض الاصولي أن يكون اسما كليا صادقا على كله وعلى أجزائه فسلوا بئى على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرح ولو قيد بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع أنه قرآن قلت نقله بين دفتي المصاحف لا يكون الا مقرونا بافادته الحكم الشرعي والحرف والكلمة لا تفيد ذلك وعن هذا قال السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشاف المراد كل جزئه نوع اختصاص بالقرآن (قوله يطابق على الكلام الاذن) كما في قولك القرآن غير مخلوق والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقروء كما في قوله تعالى قرأنا عريضا وقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن كلام من القرآن والكلام حقيقة في الصفة

تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول البتة لا متواترا بلا شبهة على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايع وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل

التعريف أعني الاصوليين كما سيظهر (قوله وأظهر) لان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء لان العلاقة بين المصدر والمفعول أظهر وأقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ (قوله على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن) قيل هذا يخالف ما ذكره في حواشي البعض حيث قال لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الاعمى أن مراد القاضى أبى بكر في تعريف النظر بالفكر الذى يطلب به علم أو ظن أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ثم قال ولا شك أنه بعيد والجواب أن الفارق كون القرآن في المعنى المراد أشهر من الكتاب وأظهر كما ذكره فيصالح أن يكون تعريفا لفظيا بخلاف لفظ الفكر بالنسبة الى لفظ النظر لا بخلافه هذا واعتراض الشيخ الكمال الدين على تعريف الكتاب بأن اللام فيه ان كانت للحقيقة فالتعريف الذى ذكره لا يشمل كل آداب والمعروف بشمله وان أردبها المهد والمعهود معلوم لا يحتاج الى تعريفه وأجيب بان المهد قد يكون بالمجهولية أو بوجه آخر سواها فلا يلزم العلم بما يعبر عنه حقيقة عن سائر الحقائق (قوله لأن المجموع تعريف الكتاب) أى مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى يظهر للزوم المذكور كون ما عطف عليه مقابلا له (قوله به يسد عن الفهم) لان القرىب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما في التمرينات والقرآن بمعنى المقروء مجاز

غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد عليه شئ قال (وهو في هذا المعنى أشهر الخ) أقول أى لفظ لقرآن في المجموع المعين المذكور أشهر وأظهر من لفظ الكتاب ما أنه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه ورد بان الكتاب يستعمل في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا وأما أنه أظهر منه فالان انتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء وأما على القول الاول في الكتاب فظاهر تحلل النقلين وأما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كما تخضعه بالاسد ثم يعرفه بالباقي واعلم أن هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذى يطلب به علم أو ظن بحيث يكون الفكر نفسا للنظر والباقي تعريفه لان الفكر ليس مما أشهر ولا أظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فانه رفع ما يتوهم أن هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكره في حواشي شرح البعض حيث قال أو لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الاعمى أن مراد القاضى أبى بكر في هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ثم قال ولا شك أنه بعيد فكم بينهم ما فان (على ما توهمه البعض) أقول أراد به صاحب الكشاف ومن تبعه من شراح أصول فخر الاسلام وغيرهم قال (لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم) أقول أى لان كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء ومخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى وذلك بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف قال

فلاراة

التقدمة مجاز في الكتاب والمصنف بعلاقة الالامة عند الحنفية ولهذا جعلوا قوله تعالى حتى يسمع

احتاجوا الى ذلك خلافا
للشاعرة فلا يردان
التحقيق ان اسما
الكتب من قبيل اعلام
الاجناس فكيف يصح
دخول الكلام في قوله
تعالي في التوراة والانجيل
وذلك لان اسما الكتب
المدونة في فنون العلم من
قبيل اعلام الاجناس
لدليل بخصوصها ووجه
قامت عليها واما اسما
الكتب السماوية
والصحف الالهية فهي
حقيقة في الصفة القديمة
فالاصل ان تكون مجازا
في المقروء والمكتوب
احترازا عن الاشتراك فلا
يكون اطلاقه على المعاني
المجازية باعتبار التعيين
النوحى والحضور المذهبي
بل بمجرد علاقة الدلالة
وهي تتحقق بين كل
شخص من هذا النظم
المقروء والمكتوب وبين
مدلوله الحقيقي بالرأب
فيصح دخول الاسم في
هذه الاسماء لا محالة
(قوله ويطلق ايضا على
ما يدل عليه الخ) اشارة
الى ان القسرا ان مجازي
الكتاب والمصحف على
ما هو المقرر عند الخنظمة
فقوله لفظ مشترك بالمعنى
اللغوي يعنى مشترك بالمعنى
لاما يقابل المنقول
والحقيقة والمجاز لان

فلازاله هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أى القرآن وهو ما نقل الينابين دفتى المصاحف
تواتر ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه
من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين
الكل والجزء مختصة بهما ككونه مجزأ منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف

(قوله فلازاله هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير) قبل لادخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور
بل هو انما يزيل بقوله وهو اذ لو لم يكن ذلك بل قيل أى القرآن الذى نقل الخ لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن
حرف التفسير وقيل القرآن وهو الخ لزال وغاية ما يمكن ان يقال ان دخول أى في التعريفات اللغوية شائع
وهو انما يكون في الاكثر بالمفردات فيؤذن فوع ايدان بان التفسير مفرد والحق انه لو استند الازالة الى
لفظ هو لكان اقرب (قوله وهو ما نقل الينابين دفتى المصاحف تواترا) استعمال كلمة مافى التعريف مع انه
بالعرض العام اشبه كما صرح به بعض المحققين امالا انه بنى الكلام على مختار المتقدمين واما لانه من فذكر
العام واردة الخاص ثم انه صرح الشارح في شرح المختصر بان المعترف فى القرآنية تواتر كونه من القرآن
لا مجرد تواتر ذلك الكلام فعلى هذا يحتاج في تصحيح هذا التعريف الى فوع تعمل وهو ان يجعل تواتر المعنى
متواترا على أى متواترا كونه قرآنا والمعنى ما نقل الينابين دفتى المصاحف متواترا كونه قرآنا الا
انه يلزم ان يستغنى عن قوله بين دفتى المصاحف لكفاية قوله ما نقل الينابين تواترا قرآنية الا ان يجعل
للتوضيح او يجعل قرينة على ازالة تواتر القرآنية فتأمل (قوله وعلى كل جزء) أى على كل جزء يدل على
الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل ولظهوره لم يتعرض له في الدليل فانيته
ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية الكل فانه لا يستلزم دليلية كل جزء واما قوله
للمجموع القرآن فعناه لا مجموع فقط وبهذا يدفع توهم عدم انطباق الدليل على المدعى بناء على انه
تعرض في المدعى لاطلاقه على المجموع ولم يبد كرفى الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية
لا يطابق عموم قوله على كل جزء منه على ان الاطلاق على المجموع مقرر عند الكل وكثيرا ما تمس لهم
الحاجة الى استعماله فيه والحاج الى البيان تميمه للاجزاء (قوله ككونه مجزأ) اهل هذا توجيه كلام
بعض الاصوليين على وفق ما قصدوا والا فلا عجزا لا يتناول كل جزء وان قيل كونه دليلا على الحكم كما

(فلازاله هذا الوهم صرح المصنف رحمه الله تعالى بحرف التفسير الخ) اقول اى لازالة وهم ان القرآن
مصدر يعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وورد الضمير الراجع
الى القرآن حيث قال وهو ما نقل الينابين وهذا ما لا يخفى على المصنف من كون المحدود والمجموع دون
المفهوم الكلى بخلاف ما عند الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها الخنظمة
القوم فلما اعترف بحجة التفسير اعترف بحجة التعريف اللغوى لان حرف التفسير لا يدخل الاعلى
الاعرف الا شهر فلا يوجد للخنظمة قال (ثم كل من الكتاب والقرآن يطابق عند الاصوليين الخ) اقول فيه
بحث اما اول فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول به ومة كل حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن
عند الاصوليين كما سأتى بيانه ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه
تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى عام يتناول
حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ دلالة فيها الثالث ان الخصوص
المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع ان الخنظمة ان اعترفت
لزم ان يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكمه ويمكن دفع اول الوجوه بان الاطلاق على المجموع امر
مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الخنظمة انما يقيد بعدم البحث عن احوال

(١٨٠ - تلويح - اول) اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل ارجح هو الاول ولان

منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينقل عنهم في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من آيين اللوازم البينة وأرضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزءا من المجزوءة السورة أو مقدارها أخذنا من قوله تعالى فأتوا سورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها

أشار اليه فيما بعد فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور (قوله منقولاً بالتواتر) المراد بالنقل هو النقل بين يدى المصاحف كما يدل عليه عبارة المصنف أو نقل قرآنيته فلا يراد أن النقل بالتواتر ليس محتصاً بالقرآن لوجوده في الحديث على أن المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها لان اختصاص غير الاعجاز منها محل بحث (قوله وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة) هذا لا يدل على وجه اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب اللهم الا أن يقال انما لم يذكر وجه الانزال لظهور انه منزل منزلة الجنس فلا يدل للتعريف منه وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة) علله الشارح في حواشى شرح المختصر بان كون القرآن موصوفاً بالاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا لافراد من العلماء فلا يكون لازماً بنا وعلله جدى في فصول البدائع لخصاً وجه اعجازه وفتح عليه الاختلاف فيه ثم قال والجواب عنه أن المعتبر البينة في وقت التعريف وذلك طائل بسبق العلم باعجازه في الكلام ولا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل (قوله اذا المجزوءة السورة أو مقدارها) ظاهر كلامهم يدل على أن مقدار السورة مجزئية وقيمة نظراً لان الاعجاز بالبلاغة على لحنها كالمسبق والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام النام فالمراد ما كان تاماً لا يكون مجزئاً وان كان مقدار السورة بل أكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً فان مقدار هذا أكثر من مقدار سورة والعصر والكوفة والاخلاص بكثير مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بلغة ولا مجزئاً على المشهور (قوله أخذنا من قوله فأتوا سورة) اذ لو كان فيما دون السورة اعجاز ينبغي أن يقع التعدي به لانه الانسب بالتعجيز (قوله والمصنف اختصر الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكل بل الكل كما سيذكره الشارح (قوله لان سائر الكتب الخ) قيل ان السائر بمعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب وقد كوفي الكشف انه بمعنى الباقي واستعماله بمعنى الجميع من غلط الخاصة كذا في التلميح والحق أن كلام المعنيين ثابت انفسه قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يقبل ما انفرد به الجوهرى وانكر عليه قوله

المجموع لاعدم الاطلاق عليه وقد عرفت أن الاطلاق عليه أمر متحقق مقرر عند الكل وسنبين في آخر الكلام أن قول الشارح رجة الله تعالى مضطرب في هذا المقام وتسمع هناك ما هو الحق الصريح الاثنى عن الفكر القويم والنظر العجيب قال (واصنف رجة الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في المصاحف الخ) أقول لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكل بل الكل كما سيذكره الشارح رجة الله

في وقتين والمعنى القائم بذهنين والصورة المنقوشة في حقلين يعنى في العرف أمر واحد فاعلم أن التعيين معتبر في معاني هذه الاسماء ثم يظهر ان تعيينها ليس بشخصى لانها اعراض مختلفة باختلاف المحل فتكون اعلاماً جنسية فلو كان أسماء الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام عليها وقد دلت في نظم التنزيل ولزم أن يكون القرآن غير منصرف وقد ورد منصرفاً بالبنية وبالجملة أن العلمانية انما تكون في المعنى الحقيقي ولما كان أسماء الكتب الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاماً في النظم وانما استعملت فيه باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهى بن المعنى الحقيقي وبين كل شخص من أشخاص النظم فلا تكون اعلاماً جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معانٍ حقيقية سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهى حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس لما صرح في نص دخول اللام عليها (قوله وانما يلزم الدور الخ) هذا لزوم انما هو على تقدير

كون حقيقة القرآن مجهولة والتميم غير لفظي والافالمقصود منه في التعريف اللفظي

والاحاديث

فيها (قوله على أن الشخصى

لا يحد) يعنى أن منع كون
التفسير ليس بتعريف
للقرآن ولا الكتاب مبنى
على أن الخ فهو سند للمنع
كما أن قوله لأنه دليل على
كونه تشخيصاً وتعبيراً
عنه بالدليل على التشبيه
فانقول بان الشخصى

يمكن تحديده بما يفيد
امتنازه عن جميع ما عداه
وان لم يمكن تشخيصه

وتعيينه بحيث يمنع
الشركة بين الكثيرين
كلام على السند ومردود

عند كل أحد (قوله فان كان
عبارة عن ذلك الشخص)

أي الشخص بقراءة
جبرائيل عليه السلام
لم يقل عن الشخص

القائم بلسان جبرائيل
لمناقشه من المساحة
العرفية الواقعة على

متفاهم العامة من ان
اللفظ يقوم بلسان الالفاظ
وليس كذلك بل هو قائم

بالهـواء المتموج ولذلك
يمكن سماعه (قوله على
أن الحق هو هذا الخ)

فيكون من قبيل اعلام
الاجناس كائنات الكتب
العالمية وهذا باعتبار

العسرف الطارئ
والاصطلاح المحدث
للقية الاصولى وأما

اطلاق الشارع اسم
القرآن فهو حقيقة في
صفة الحق الذى لا يمكن

والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا المصحف
المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراء الشاذة لم تنقل اليها بطريق التواتر بل بطريق الاحاد
كما اختص بمصحف أبى رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه فلا حاجة
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأييد التواتر بقولهم بلاشبهه لحصول المقصود بدونه أو اما التسمية
فالمشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انه ليست من القرآن
الاما قرات بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهه احتراز عنها الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح
من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفضل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله سائر الناس جميعهم وقال انه مما يفرد به ورد به لم يشفرده فان التبريزى والجوالقى وغيرهما نقلوا ذلك
(قوله والاحاديث الالهية) هي الاحاديث التى أوحاها الله سبحانه وتعالى الى النبي عليه السلام بليلة
المعراج وتسمى بأسرار الوحي (قوله لم ينقل بطريق التواتر) انما يخرج القراء الشاذة بعموم

المصاحف لاحتمال حملها على الجنس (قوله بمصحف أبى رضى الله عنه) نحو قوله في قضاة رمضان فعدة من
أيام آخر متابعات (قوله بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه) نحو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام
متتابعات واعلم أن خروج ما نقل بطريق الشهرة بقيد التواتر مبنى على قول الجمهور وأما على قول

الخصاص وهو أن المشهوراً حد قسمى المتواتر فخرجه بقولهم بلاشبهه ولما كان شبه المشهور بالمتواتر
قريباً وأورد البعض قيد بلاشبهه تأكيذاً وان أخرج المشهور من المتواتر (قوله فلا حاجة الى ذكر الانزال
الخ) نفي الحاجة لا ينافي جواز ذلك كالأيضاح فلا يراد أن ما ذكره انما يصح اذا كان الغرض من ذكرهما

الاحتراز أما اذا كان التوضيح كما ذكره الشارح فيل هذا فلا (قوله انها ليست من القرآن) وعن بعض من
أنكر قرأتها الاعتراف بتزولها وانقول بامكان نزول ما ليس بقراءت (قوله أنزلت للفصل والتمرك) وتعدد
نزولها لا يقتضى تعدد قرأتها كيف وقد قيل بتكرار نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرأتها (قوله

كتبت في المصاحف الخ) يعنى مع المبالغة في توصيتهم في تجريد القرآن عما سواه حتى لم يشعروا بآمين ومنع قوم
تعالى قال (والقراءة الشاذة لم تنقل اليها بطريق التواتر الخ) أقول فان قيل لا حاجة في اخرجها الى
قيد التواتر لخروجها بعموم المصاحف فاشياء منها لم يكتب في جميع المصاحف والالم يكن شاذاً قلنا لا نسلم

الحل على العموم قطعاً كيف وقد تقرر عندهم أن الجمع اذا دخله اللام كثيراً ما يحمل على الجنس فكان
مظنة أن يتوهم ذلك مقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك (قوله كما
اختص بمصحف أبى) هو ما نقل في قضاة رمضان فعدة من أيام آخر متابعات (قوله كما اختص بمصحف ابن

مسعود) وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال (الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن
الصحيح من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن) أقول فان قيل فعلى هذا المذهب يجب أن
يحدف قيد بلاشبهه أو يحمل على التأكيد كما سبق ان الاشبهه أن فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهه

منعت الاكثار من الطرفين قلنا الشبهه التى ههنا غير الشبهه التى هناك كما سياتى تحقيقه قال
(أنزلت للفصل بين السور) أقول نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضى الله عنه أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء أخرى حتى ينزل جبرائيل عليه السلام بيسم الله الرحمن

الرحيم في أول كل سورة ويخالفه ما قال في فصول البدائع لم ينزل شئ منها على تعيينه فان قيل ذلك لنقل
بلازم مذهب الشافعى رحمه الله فان تكرار النزول يقتضى تعدد القراءة فهناك كما سياتى تحقيقه قال
القول بتعددتها كيف وقد قيل بتكرار نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرأتها قال (بدليل انها

كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار الخ) أقول يعنى مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن
ادراك ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى فحسب وأما في الكتاب والمصحف فيراون من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من

المصاحف والمعارض
المحمدي والمفسر
المكتوب كلام الله تعالى
حقيقة وهو كفر وإنكار
للضروريات الدينية قلنا
إنما يكون ذلك كفرا
وإنكارا للضروريات
الدين إذا أنكر كونه
منزلا من عند الله وزعم
أنه من مخترعات البشر
وأما إذا اعتقد أنه ليس
بكلام الله تعالى بمعنى
الصفة القدسية القائمة
بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره أصلا وما علم من
الدين ضرورة كون ما بين
الدفتين كلام الله تعالى
بمعنى كونه دالا على ما هو
كلام لله حقيقة وكيف
يتخيل أنه من ضروريات
الدين وكون الكلام
مجازا فيه مذهب السلف
وأهل الحق وأئمة الدين
وجه الله عليهم أجمعين
والخاص أن كونه كلاما
مجازا ونسبته إلى الله
تعالى حقيقة (قوله لأن
معرفة كل واحد منهما
موقوفة على الإشارة)
أي على الإشارة إلى معناه
باسم الإشارة أو الضمير
أو العلم الموضوع له فإن كل
واحدة منهما موضوع لما
هو حاضر في الذهن ومتعين
بالتعيين النسوي أو
الشخصي وقيل المقصود
منه الحصر الإضافي

وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد
التبرك والتميم كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها
من القرآن في غير سورة النمل إنما هو

الحجم أيضا وقوله بخط المصحف دفع لتوهم الاعتراض بكتب كون السورة مكية أو مدنية وعدد آياتها مع
أنه ليس من القرآن اتفاقا فان ذلك ليس بخط المصحف بل قد يميز عنه بان يكتب بالاجزاء ويحوه قال الجسد
المحقق في تفسير الفاتحة لا خلاف في وجوب تواتر القرآن في أصله وتفصيل أجزاءه ثم قال الشافعي رحمه
الله تعالى التواتر في نقله بين دفتي المصاحف كاف للاجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس بقسم القرآن
فالبهولة عنده قرآن وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله المعتبر التواتر في قرآنته لا في نقله فقط وهو الحق
اذ من الظاهر ان النقل اذا لم يكن على أنه قرآن لا يفيد القرآنية والتواتر في نقل البسامل ليس على أنه
قرآن والالام يخاف فيه بل كبت في المصاحف للفصل والتبرك بها والاجماع على توصية التجريد الشامل
للبسامل ممنوع وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقرآن مسلم ولا يفيد (قوله وعدم جواز الصلاة
الخ) هذا هو الرواية الصحيحة وذكر التمرثاشي في شرحه الجامع الصغير أنه لو اكتب بها تجوز صلاته عند
أبي حنيفة لكن الصحيح هو الاول كذا في كشف البردوي (قوله للشبهة في كونها آية تامة) قيل فقل هذا
ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة بآية طويلة لاختلاف القراء في كونها آية تامة وليس كذلك فالاولى أن يعلل
عدم الجواز بقوة الشبهة في كونها قرآنا (قوله إنما هو على قصد التيمم والتبرك) لم يعلل هذا الجواز بالشبهة

عما سواه حتى لم يشترطوا أميز ومنع قوم الحجم أيضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم
إليه المبالغة المذكورة فان قيل دفع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشرح كتابه
قنا ذهب الشارح المحقق إلى أنه قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتب بها بعض أو
يشكر على كاتبها ولو نادرا قال هذا جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر وإنما تنصير الجواب فهو
أن وجوب قراءة القرآن ان ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الإبقاء ما لا شبهة في كونها آية تامة
والتسمية ليست كذلك اذا الصحيح في مذهب الشافعي انها مع ما بعدها إلى رأس الآية آية تامة فأورث
ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبنى على الصحيح من الرواية والال
فقد ذكر التمرثاشي في شرح الجامع الصغير اذ لو اكتب تجوزها الصلاة عند أبي حنيفة رحمه الله
لكن الصحيح هو الاول ذكره في الكشف قال (وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التيمم
والتبرك الخ) أقول فان قيل لم لا يجوز أن يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة أيضا قلنا تلك الشبهة
لا تورث هذا الجواب لان المقام مقام الاحتمال فالاحوط ههنا تركها ما دل الدليل على كونها آية فان
قيل فينبغي أن يفيد قصد التيمم والتبرك جواز تلاوتها لهما لانه أيضا منافق للاحتياط قلنا مقارنة
الفصل لا تورث مجرد شبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيشية
لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد أن اطلاق اسم المرفوع على ما صدق عليه لمعرف انما يكون من
حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون تحقق هذا قرآنا أو
اعتبر فيه القبول الثلاثة انزلية والمكتوبة والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم تكن القبول الثلاثة
معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيشية أن تكون مكتوبة أو غيرهما من حيث انه قرآن كما زعم بعض
شراح المعنى فانه عكس المقصود فليتأمل قال (وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن الخ) أقول
هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب كفر من أنكر قرآنته لان انكار القطعي كمنكر قرآنية لباقي
ومشكر أحد الأركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب

لقوة

بالنسبة إلى التعريف (قوله يقال هذه الكلمات ويقرأ الخ) هذه العبارة أولى من عكس

كان الخطاب غافلا عما يريد لعدم توجه قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة أو لا ثم القراءة وان كانا متساويين في كونهما اشارة الى ما هو غير محسوس في حال الاشارة (قوله يلزم الدور) قيل عليه التوقف ممنوع لم لا يجوز تسريتها بأنها بعض مترجم أوله وآخره توفيقا من كلام منزل قرأنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل وردبانه مع انتقاضه نحو آية الكرسي وآية المدائنة فانها أيضا كذلك عدول عن الظاهر الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي لان السورة في عرف لشرع غلبت على سورة القرآن ولا تشمل سورة غيرها بل اطلاق السورة على ابعاض التوراة والانجيل اتفاق من المسلمين على ان تشبه بسورة القرآن والقول بان آية الكرسي وآية المدائنة مجرد اضافة لا لقب وتسمية وبان المراد مترجم أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء بالتسمية صريح وتصف ظاهر وبالجملة اعتماد الصحة على المعروفة وكون المراد من التعريف التخصيص

لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثله هذا يمنع التفسير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأي آلاء يكذبون عدة آيات من سورة الرحمن علم القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كرث للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعدز نديقا أو مجتزعا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقله الينا بين ذقتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض

المذكورة مع أنه يجوز تلاوة مدون الآية لهما لان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة ما لم يتبين أنه مدون الآية الاعلى قصد التبرك فان هذا القصد يخرجها من القرآنية لانها مما يختلف بالاعتبار وقصد الحميمية مما لا بد من اعتباره فيما يختلف به وبهذا يظهر أنه لو قرأها مع ما بعدها الى الآية الثانية على قصد التناء أو التسمين لكان ينبغي أن لا ينوب عن قصد القراءة ويؤيده ما ذكره في الغنية نقله عن شرف الأئمة أنه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي أن لا ينوب عن القراءة وفي المتاوى الصغرى أنه ينوب عنها فعلى هذه الرواية يشكل أمر الخوازي في الجملة (قوله لقوة الشبهة الخ) ولهذه القوة لم يجزها في الصلاة الجهرية عند متأخري الحنفية القائلين بانها من القرآن مع أن الاصل في الاذكار الاشياء اعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما يشبه بالدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقرتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكاً ووهما للطرف الاخر أصلاً وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف الاخر على ازالتهما فلما أزالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما احتاج ابطالها الى امعان النظر عند صاحبها الذي يتسلسلها صار معدوماً حتى لا يكفر بها كما لا يكفر بالمأول وبهذا يدفع ما يقال ان أول درجات الشبهة القوة به أن تورث شكاً ووهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعياً فليمتأمل (قوله فانه يعدز نديقا أو مجتزعا) يعني ان كان له قصد يعتمد به يعدز نديقا أو مجتزعا (قوله بما نقل بين ذقتي المصاحف) لا خفاء

أن انكار القطعي انما يكون كقرآن لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما واعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما يدكر في الكتب الكلامية وهو ما لا يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقرتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بالامعان لنظر حتى يعد به صاحبها مؤولاً مثلاً دليل الشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية بمعنى أنه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية يجعلونه دليلاً لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم قويه عندهم أيضاً لخفاء فسادها حتى احتاج الى امعان النظر والتأمل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ولا شبهة في أن هذه الشبهة لا تورث شكاً ووهما للطرف الاخر أصلاً وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتهما ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما أضيفت الى الامعان بخفاء فسادها عند هذا الطرف الاخر المتسلسلها معدوماً حتى لا يكفرها كما لا يكفر بالمؤول وهذا تحقيق ما قاله المحقق في شرح المختصر ان الجواب لانسلم الالزامه وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخبره عن حد الموضوع الى هذا الاشكال وأما ذاقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكرار فاضمحل ما قول الشارح في حاشيته عليه فإن قيل أول درجات الشبهة القوة به أن تورث شكاً ووهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعياً قلنا هي عند كل فرقة الشبهة من الطرفين وظاهر سراجاله في العبارة ههنا حيث قال لقوة الشبهة ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسي ونعم الوكيل قال (داه يعدز نديقا أو مجتزعا) أقول ان كان له قصد يعتمد به يعدز نديقا

لا افادة المنهية (قوله أي اجاث الكتاب وهذه الاجاث غير مختصة بالكتاب بل تجرى في السنة وغيرها الا أنهم أضافوها اليه اعتناء به

الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي

في أن المراد بما بين دفتي المصاحف النظم لا النقوش ولا المعنى بقوله ما نقل توأرا (قوله ان أبقى على عموم الخ) ولا يفيد تقييد الجزء بما له نوع اختصاص بكلمة كذا كره الفاضل الشريف في حواشي الكشف لان كل جزء يصدق عليه هذا فلا دلالة له على ما يميز به كل جزء يطلق عليه القرآن مما لا يطلق عليه وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان المراد بالتعريف تعيين القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذا ن يكون المراد بالبهض ما يكون مناطا للحكم من الاحكام الشرعية من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وأنت خير بان هذا انما يناسب عرف الفقهاء وأما على مذهب الاصوليين فالاقرب أن يراد كل جزء يدل على الحكم كما أشرفنا اليه قبل (قوله خرج بعض ما ليس بكلام تام) اقسام البعض بالنظر الى قوله مع أنه يسمى قرآنا الخ والافعال خارج كل ما ليس بكلام تام (قوله لا للمعنى الكلي) لانه صرح فيما سبقت في موضع بان لا يتحصل معرفة القرآن الابان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وفي موضع آخر صرح بان لا يعرف القرآن الابان يقال هذا هو التركيب المخصوص ويقرأ من أوله الى آخره فان أريد بالحدود المجموع وجب أن يراد بالحد أيضا ذلك وأجاب عنه صاحب الترجيح بأن هذه الكلمات

والافية قد مجنوننا قال (الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في حد الحرف الخ) أقول اعلم أن كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام على اضطراب فأقول مستعينا بالملك الوهاب هذا لتعريف ان أبقى على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب منها الكلام ولا يعتبر قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدوها القراء قرآنا فوجب أن يراد بالمنزل ما دل على المعنى اظهور وان الانزال ليس الا للافادة فحينئذ يتناول حروف المباني عن القرآن وهي أحد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك لان بحثه عن أحوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس بالامن حيث كونهما دليله الا شرعا كما تقر في ما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لا جله ترتيب نتيجة المقدمتين ككون العالم دليلا على الصانع باشماله على الحدوث وهو هنا قد يكون اسما أو فعلا أو مفعولا وهذا بحثوا عن أحوال الخاص والعام المشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والتقييد وحروف المباني ونحو ذلك من المفردات وحملوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق و ص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة لكنها أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشف فلولم يحمل على ما ذكر لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة أو كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على شريحي لكن ذلك أمر آخر متعلق بنظر الفقهاء لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء فيما ذكر في المبسوط وغيره قال في أصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمجزة وهو قرآن ثبت به العلم قطعا وكفى به قدوة قال (وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله تعالى المراد بما نقل مجموع ما نقل الخ) أقول يعني أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بما نقل مجموع ما نقل مع ما دل عليه سياق

ترتبه على كونه نظما باعتبار أن المراد منهما واحدا ولان اللفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم ابحاث هذه التقاسيم وجرى بانها في القرآن وغيره وعلى أن ذكر النظم أو الالفاظ هو مجرد التعميم عن سوء الادب والافعال المراد منه هو المراد من اللفظ فلا يرد أن النظم هو الالفاظ المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص والعام والمشارك ونحو ذلك ليس مسن أقسامه بل هو من اقسام مفرداته اللهم الا أن يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم (قوله أربع تقسيمات) لان اللفظ الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فان اعتبر فيها الظهور والحقا فهو الثالث والافعال أربع (قوله لان اللفظ في الاصل اسقاطي من اللفظ) يعني أنه يطلق عليه باعتبار أنه فرد من نطاق الرمي الذي هو معناه الموضوع له فلا يلزم الاشتراك أو المجاز في اطلاقه على الرمي وما يتلفظ به لانسان وانما اختاره على الرمي

تنبه على أن ظان سوء الادب باعتبار الرمي والاسقاط من اللفظ لان القرآن هو رمي

فان قيل في الكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كانه حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كانه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعجم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصنف تواتر فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء (قوله فان اتمام الجواب موقوف على هذا) يعني ان جعل التعريف المدكور تفسير اللفظ الكتاب أو القرآن وتميز الله عن سائر الكتب أو الكلام الالزي يجوز في معرفة المصنف الاكتفاء بما يعرف أو الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم لدوران جعل تعريف الماهية الكتاب أو القرآن فلا يلزم معرفة ماهية المصنف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم لدوران يقال فالدوران انما يلزم اذا جعل تعريف الماهية القرآن دون الكتاب لاننا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما صرح من انهما اسمان لشي واحد فموقوف المصنف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وهذا يظهر ان

وهذا التركيب المخصوص يجوز اطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه وضمير قوله من اوله الى آخره في الاول راجع الى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص ولا يخفى ان فيه صرف الكلام عن الظاهر (قوله فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني الخ) لا يخفى انه بعد ما صرح بان كلام من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الا ان يراد من ذكرهما التوسطه للسؤال الثاني (قوله فيكون حقيقة في الكل والبعض) كونه حقيقة في البعض باعتبار ان اطلاق العام واردة الخاص لا بخصوصه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي له ارادة الخاص بخصوصه كما حققه في المطول (قوله يعني ان جعل التعريف المذكور الخ) قيل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي سماه الشارح والمصنف فيما سبق تعريفهما ليكن كلام المصنف يدل على انه ليس من قبيل ما يسمى في الاصطلاح تعريف اصلا بل هو تعيين احد محتملي اللفظ الذي قد علم السامع وضع اللفظ لهما فيحمل التعريف في قوله ثم اردت تحقيقه في هذا الموضوع ان هذا التعريف الخ على المعنى اللغوي وانما يحمل كلام الشارح ايضا على ذلك لان قوله فيما بعد التعريف وان كان للتمييز لا بد ان يساوى المعروف مانع عنه (قوله وتميزه) فيه مسامحة أي وتميز المعناه

كلامه لانه جعله تعريف للمجموع اشخصى لا المعنى البكلى لانه صرح فيما سيأتي في موضعين بقوله بقرأ من اوله الى آخره فاذا اريد بالحدود والمجموع وجب ان يراد بالحدود ايضا ذلك والالم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا ان الضميرين في كل من الموضوعين راجعان الى القرآن السابق ذكره ولا ضرورة في اخرجهما من الظاهر وارجاع الاول الى الكلام بتوهم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص كما توهم فتدبر قال (قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض) أقول كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة ومن نظيرها بان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام واردة الخاص لا بخصوصيته فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص بخصوصيته هذا الذي ذكرنا معني على ما اختاره اشارح التحرير في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فن اراده فليظنرثة فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفتي المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعروف هو النقوش لانها الكائنة فيها واعتبار التواتر في النقوش دون النظم قلنا المراد بما بين الدفتين النظم بقدر ينسب ما نقل والمعنى ما نقل كائنا الذي بين دفتي المصاحف قال

ولا يشك من بالفارسية فانه يورث الاتفاق اخرجه الحاء كم عن ابن عمر رضي الله عنهما وفي شرحه الاسلام و

لا يرمى ويحفظ ولا يسقط فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال سبحانه وما عو بقول شاعرو وما علمناه الشعر وما ينبغي له فـ وهو أحسن بالا حترار عنه أجيب بان النظم حقيقة في اللؤلؤ والمجموع في السالك مجاز في الشعر واللفظ حقيقة في الرمي مجاز في التكلم والمتبادر هو الحقيقة (قوله حتى لو قرأ بقير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء وقيل انما جوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكثرها أقرب الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان أهل الجنة كافي الحديث لسان أهل الجنة العربية والفارسية الغربية والقرب ممنوع والحديث موضوع مخالف للاجاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام أحب العرب لثلاث لان عسري والقرآن عسري ولسان أهل الجنة في الجنة عسري وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية يجيب الرطانة والفارسية

هزينة التريسة على
الفارسية (قوله جازت
الصلاة عنده) قال في
الكشاف والمدرك أجاز
أبو حنيفة رحمه الله
القراءة بالفارسية على
شروط وهي أن يودى
القارئ المعاني على كمالها
من غير أن يجزم منها شيئا
قالوا هذه الشريطة
تشهدنا اجازة كاجازة
لان في كلام العرب
خصوصا في القرآن الذي
هو مجز بفضاحتها
وغزابة نظمه وأساليبه
من لطائف المعاني
والاعراض ما لا يستقل
بأدائه لسان من فارسية
وغيرها وما كان أبو حنيفة
رحمه الله يحسن الفارسية
فلم يكن ذلك عن تحقيق
وتبصروى على بن
الجهد عن أبي يوسف
عن أبي حنيفة رحمه الله
مثل قول صاحبيه في
انكار القراءة بالفارسية
انتهى (قوله الاصح الخ)
رواه أبي حمزة المروزي عن
أبي حنيفة رحمه الله
ويؤيده ما صح عن أبي
يوسف وزفر رحمه الله
انهما ما اختارا قولا يخالف
جميع أقوال أبي حنيفة
قط ومذهبهما انه لا يجوز
القراءة بغير العربية
(قوله عن عدم لزوم الظم)
إشارة الى ان النظم معتبر في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتبارها في القراءة فلا يرد عليه

تفسير المصنف بما جمع فيه الوحي المتولا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف
صرح بأنه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين
الصورتين ثم قال وانما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن إشارة الى أن ماهية الكتاب هي ماهية
القرآن فذكر أحدهما من عن ذكر الاخر فان قيل يفسر المصنف بما جمع فيه الصها من مطلقا على
ماهية موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر
الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز اظهر في فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصنف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع
الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس بحفظونه وبتدارسونه فلا يشبه عليهم فلا دور قلنا الواسم معرفة
المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي قبسنى كلام المصنف على أن التعريف

(قوله لانه أيضا عبارة عن الكتاب) فيه منع غاية الامر ان ما يصدق عليه الوحي المنة لو مسمى بالكتاب
والقرآن (قوله ويخرج منسوخ التلاوة الخ) لوجهه للاقتصار على بيان خروجه فان سائر الكتب
السموية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة أيضا واجبة الخروج فلوقال ويخرج منسوخ
التلاوة ونظيره بما نقل اينا قوا ان الكتاب أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد بما نقل
على أنه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالنسبة اليها والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة
بتواتر ولا يبعد أن يقال أراد منسوخ التلاوة ههنا ما يشمل سائر الكتب السماوية لان تلاوتها منسوخة
أيضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة في كتابنا كما يتبادر من العبارة وان الاحاديث المتواترة تخرج اذ ليس نقلها
اليانفي المصاحف بطريق التواتر لعدم كتبها في زمن الصحاب رضي الله عنهم (قوله فان قيل تعريف
الاصولي الخ) سياق الكلام يدل على أن تعريفا الاعتراض هكذا الاصولي لا يعرف الا المعنى الكلي
ومعرفته وان كانت تتوقف على معرفة المصنف لكن معرفة المصنف لا تتوقف على معرفته فن قال في
تعريفه ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصنف ولا معرفة المصنف على معرفته فقد أمهد (قوله قلنا
لوسلم) إشارة الى المنع بناء على أن يكون الكلي جزأ من الشخص

(المصنف فلا بد أن يقال) أقول تعريف الكتاب فلا بد من إيجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له من
معطوف عليه فيقدر في كل كلام ما يناسبه وفيه زيادة تأكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر من قال
له نفعا كثيرا قال (المصنف رحمه الله تعالى) ثم أوردت تحقيقا في هذا الموضوع ان هذا التعريف أي نوع من
أنواع التعريف قال المحقق عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقيع وغيره ان التعريف على قسمين قسم
يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم أنه المراد من بين التصورات
وهذا هو المراد قال (ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر) أقول لعل اقتضاه عليه مع
وجوب اخراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراآت الشاذة كما سبق الكفاء
بما سبق لكنه ظاهر في حق القراآت دون البواقي فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظيره بما نقل
الينا قوا ان الكتاب أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله وسائر
الكتب الالهية بالينا والاحاديث الالهية والشواذ والمنسوخ التلاوة بتواتر اقال (فان قيل تعريف
الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الخ) أقول تعريف السؤال أن الدر ومدفوع لان الاصولي لا يعرف الا
المفهوم الكلي ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصنف ولا معرفة المصنف على معرفته وأما القرآن بمعنى
المجموع الشخصي فعرفه المصنف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصنف
حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الاتباس وتقرير الجواب ان

الينا الخ فلا يخلو ما أن عرفوا

الكتاب بهذا أو عرفوا

القرآن هذا فان عرفوا

الكتاب بهذا فليس

تعريفًا لما هيته الكتاب

بل تشخيصه في جواب

أي كتاب تريدون عرفوا

القرآن بهذا فليس تعريفًا

لما هيته القرآن أيضًا بل

تشخيصه (لان القرآن

اسم يطلق على الكلام

الازلي وعلى المقروء) فهذا

تعيين أحد محتمليه وهو

المقروء فان القرآن لفظ

مشارك يطلق على الكلام

الازلي الذي هو صفة

الحق عز وجل ويطلق

أيضًا على ما يدل عليه

وهو المقروء فكانه قيل

أي المعنيين تريد فقال

ما نقل الينا الخ أي زيد

المقروء فعلى هذا لا يلزم

الدور وإنما يلزم الدوران

أريد تعريف ما هيته

القرآن لانه لو عرف

ماهية القرآن بالكتاب

في المصحف فلا بد من

معرفة ماهية المصحف

فلا يكفي حينئذ معرفة

المصحف ببعض الوجوه

كالإشارة ونحوها ثم

معرفة ماهية المصحف

موقوفة على معرفة

ماهية القرآن ثم أراد

أن يبين أن القرآن ليس

قابلاً للجد بقوله (على

للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي) قوله بل تشخيصه (أي تمييزه بخصوصه فان كلمة أي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصاً كان أو غيره) قوله يطلق على الكلام الازلي) كافي قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة مناقية للسكوت والا - فله ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والابحار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الاجنب والتملقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث الموافق من الاصوات والحروف انما هي ما يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الأنا الاحكام لما كانت في نظر الاصول منوطه بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانه يقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على

(قوله أي تمييزه) اشارة الى أن ليس المراد بالتحقق التعيين الشخصي (قوله مناقية للسكوت والا آفة) أرادهم بالباطنين بأن لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك كما صرح به في شرح العقائد واعلم أن تفصيل الكلام في علم الكلام فلا نشغل به هنا (قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) ذكر الصغاني رحمه الله فيما جزمه عن الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والحصوم أجابوا بأن المخلوق بمعنى المقتضى ولم ينفطوا لكونه موضوعاً (قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم) قيل معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه عقلاً لانه لا اثر على مبدئه فان النطق الظاهري في الانسان كما يدل على مبدئه بغير العلم والقدرة والارادة كذلك الكلام اللفظي في الباري تعالى يدل على مبدئه بغير سائر الصفات (قوله لا بد وان يساوى المعرف) الواو في مثله اما

قوله وهو معلوم بين الناس الخ باطل فانا لا نسلم أن المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى الكلي وقد عرفت أن هذا المعنى الكلي محتاج الى التعريف عند الاصولي فاذا توقف معرفة المعنى الكلي الموقوف على التعريف فقد توقف المجموع أيضاً على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا أن توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتياً للمجموع وهو ليس كذلك لم يصح بالمنع المسد كور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع الخ يعني لو سلم ذلك فكلام المصنف رحمه الله تعالى مبنى على أن المجموع محتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصحف ما خرد في تعريفه وقد عرفت أن معرفة المصحف تتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يتدفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى قال (أي تمييزه بخصوصه الخ) أقول لما كان قول المصنف رحمه الله تعالى بل تشخيصه يوهم أن مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه يخالف قوله الآتي فهذا تعيين أحد محتمليه الخ رده الشارح رحمه الله تعالى وبين أن مراده تمييز المحرود عن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي كما تقرر في موضعه فيطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما أشار اليه انه أعم منه بل المراد بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا الخ بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل بين دفتي المصحف قال (يسمى كلام الله والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم) أقول ليس معنى كونه عبارة عنه أنه عنه كما قال بعده ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنوع عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظاهر ولا أنه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعي له هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه أنه دال عليه عقلاً لانه لا اثر على مبدئه فان النطق الظاهري في الانسان كما يدل على مبدئه بغير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى يدل على مبدئه بغير سائر الصفات قال (لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود) أقول

أن ما قاله يخالف كتاب الله ظاهراً حيث وصف القرآن بكونه غير يساوي ولا أن المعنى ان كان قرآناً يلزم عدم

بل لا بد من الإشارة أو
فصوها الى مشخصاتها
لتحصل المعرفة واذا
عرفت هذا فاعلم أن
القرآن لما نزل به جبريل
صلوات الله عليه فقد
وجد مشخصا فان كان
القرآن عبارة عن ذلك
المشخص لا يقبل الحد
لكونه شخصا وان لم يكن
عبارة عن ذلك المشخص
بل القرآن هذه الكلمات
المركبة تركيبا خاصا سواء
يقرؤه جبريل أو زيد
أو عمرو

اعتبار النظم في القرآن
وعدم صدق الحد وان لم
يكن قرآنا يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في
الصلاة (قوله النظم
الدال على المعنى) فتكون
الاقسام الخارجة من
التقسيمات الاربعة
كهاصفة اللفظ بالنسبة
الى المعنى وأما اضطراب
كلامهم بجمله تارة صفة
للفظ وأخرى صفة للمعنى
مطلقا أو على التوزيع
في باب عدم التفاتهم
الى العبارات بعد ظهور
المراد (قوله جميعا الخ)
ولعل مقصودهم دفع
التوهم الناشئ عن قول
أبي حنيفة رحمة الله
يجوز القراءة بالفارسية
أن القرآن عنده هو

أن الشخصى لا يحد) لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه
العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل
أن يقول الشخصى مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة
الامر من لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لا ناقول لو سلم ذلك فمجموع
القرآن مركب اعتبارى لا محالة فيجوز لأحاجه الى سائر المقومات ولا الى ما ذكر فى تشخصه من
التكليفات وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يتخص بالشخص فلم يفد
التمييز الذى هو أقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب درام صدقها

حاطقة على مقدراى لا بد أن يصح وان بساوى أو تامة كيد اللصوق بين اسم لا وخبره ومعنى لا بد لا فراق
أو لا عوض ثم ان هذا البناء على ادعاء المصنف فى تعريف الاصل أو على أن المساواة شرط لجودة
التعريف والافاشارح ذكره هناك أنه لا حاجة الى المساواة (قوله كالتعبير عنه باسمه العلم) قيل فيه بحث
لان السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسمه العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفته به لا متناع
حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لا شرط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له
(قوله لان غايته الحد التام) لما كان فيه إشارة الى توجيه كلام المصنف فان المفهوم الظاهرى من تليله
لان الشخص لا يحد بقوله فان الحد هو القول المعروف للشيء المشتمل على أجزائه أن المنفى ههنا امكان
التحديد على اصطلاح المنطق للشخص وليس كذلك بل المدعى عدم امكان التعريف الذى يفيد تعيينه
ببحث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان حدا منطقيا أو رسما فأشار الشارح الى توجيهه بأن مراده من
التعليل نفي افادة الحد التام الذى هو غاية فى افادة تصور الشيء تعيين الشخص حتى يستفاد منه عدم افادة
تمييز بالطريق الاولى لكن جعل الحد التام غاية فى ذلك بناء على المشهور المتبادر الى الافهام والافتقار
صرحوا بأن الرسم التام المركب من جميع الذاتيات والعرضيات أكل من الحد التام (قوله على
مقومات الشيء دون مشخصاته) أراد باشي ماهية الشخص أو أراد به الشخص على حذف المضاف أى
ماهية الشيء والافا الشخص من مقومات الشخص ولا يشتمل عليه الحد التام (قوله الشخص مركب
اعتبارى) هذا محمول على المهمة التى فى قوة الجبروتية فان كون بعض الشخص مركبا اعتباريا يكتفى لتقص
القاعدة الكلية وهى أن الشخص لا يحد اصلا لا لوجله على الايجاب الكلى لم يستقم فى الواجب تعالى
لان تشخصه وان كان زائدا على ماهيته عندنا لكنه غير داخل فى هويته اذ لا قائل بالتركيب (قوله
لفظى والكلام فى الحد الحقيقى) يحتمل أن يحمل اللفظى والحقيقى على المعنى المتعارف ويكون قوله
لو سلم إشارة الى منع المقدمه الاولى ويحتمل أن يحمل اللفظى على الاسمى والحقيقى على ما يكون
تعريفها لوجود كما هو رأى المصنف والشارح وحينئذ يكون لو سلم إشارة الى منع المقدمه الثانية اذ لا دليل

وحاصل الجواب أن المقصود الا هم بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الاعيان بحيث
تحصل المساواة بين المعرف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتحصيل المساواة
قال (ولقائل أن يقول ان الشخصى مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والشخص) أقول انما حكم
بكون الشخصى اعتبارا لكون الشخص الذى هو جزؤه اعتباريا لان المركب من الاعتبارى وغيره
اعتبارى بلاهية قال (لانا نقول لو سلم ذلك) أقول إشارة الى منع قوله والكلام فى الحد الحقيقى دون
قوله تعريف المركب الاعتبارى لفظى لانه مسلم لا يتمتع ومقرر لا يندفع قال (فحينئذ لا حاجة الى سائر
المقومات) أقول أى حين اذ كان الكلام فى الحد الحقيقى ولا شئ أن جميع القرآن مركب اعتبارى
كفى أن يقال ان القرآن لا يحد لانه مركب اعتبارى وهو لا يحد بالحد الحقيقى ولا تبقى حاجة الى ما ذكرته

لا يمكن زواها فلا يكون هذا وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعندنا الهازول
المحدود أيضا أعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخص يمكن أن يحد بما
يقيد امتيازها عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين
كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن
عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد من هذا
القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم
بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مما لا يلائم ضرورة أن الاعراض تشخص بما لها فتعدد
بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه
زيد أو عمرو وغيرهما واد التحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا القصة عبارة عن القواعد
المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو والمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق
وهو أن القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن
الشخص لا يحد تأويلان أحدهما أن الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته إلا بالإشارة
وتحدها فنكذ القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو
هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا
بتعدد المحال شخصيا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لا متناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله
إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو يمكن أن يقال القرآن هو
الجموع المنقول بين دفتي المصاحف قواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جارية الله في تفسير

في كلام أصحاب هذا التعريف على ادعاء أنه تعريف حقيقي (قوله لجواز أن يذكر معها العرضيات
المشخصة) ان قلت الحد ما يتركب من الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا
لانا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعاً ومانعاً لا ما ذكرناه فانه اصطلاح المنطقيين فان قلت ذكر
العرضيات المشخصة لا يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل أن يكون لا آخر قلت الغرض منه رد قول
المستدل لاما كان زواها فهو كلام الزاى لا تحقيقي فليتنامل (قوله فان ذلك انما يحصل بالإشارة لا غير)
الحصر اضافي بالنسبة إلى التعريف فلا ينافي قوله سابقا بالإشارة أو تحويه وهكذا الكلام في قول المصنف
اذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة (قوله الابان يقرأ من أوله إلى آخره ويقال الخ) قيل فيه
إشارة إلى قصور عبارة المصنف حيث قدم الإشارة على القراءة والمناسب العكس وأنت خبير بأن
الواو لا تقتضي الترتيب فليس في كلام المصنف ولا الشارح ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر
(قوله ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة) اعترض عليه بأنه يكفي في تعريف حقيقة القرآن أن
يقرأ من أوله إلى آخره بحيث تحصل هيئة جميعه في خيال السامع ولا حاجة في ذلك إلى أن يشار ويقال
هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأجيب بأن مراده أن الكلام في تعريفه اللفظي بحيث تحصل حقيقة

المصنف وجه الله تعالى من التطويل قال (وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة الخ)
أقول أو رد عليه ان كل عرضي مشخص يذكري تعريفه محتمل في العقل أن يكون للآخر فلا يميزه تمييز
الشخصية وليس بشئ لانه ليس بقادح في أصل الاعتراض بل توصيف العرضيات بالمشخصة وهو كلام
تسليمي ذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بأن عدم تجوز ذكر العرضيات المشخصة في حد الشخص
ان كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود لا يمكن زواها فمسا دلان عدم صدق الحد واجب
أو انه بزوال المحدود ثم لما ذكر الكلام الأزاي أراد أن يحقق المقام ويبين المراد بان تحديد الشخص
على الوضع الذي هو أخصر وأظهر وقدم الصيغة التي هي الوصف المؤخر نبيهم اعلى أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيسبة لا سيما

فان كان على واحد شخصي
أو نوعي أو جنسي خاص
والافق استغراقه جميع
ما يصلح له عام و بدونه
جمع منكراً أو نحوه أو
على متعدد مشترك (قوله
في وجوه النظم صيغة
ولغة) أي وضعا على أن
يكون المراد من الصيغة
الهيئة العارضة للفظ
باعتبار الحركات
والسكنات والتقديم
والتأخير ومن اللغة مادة
اللفظ وجراهر حروفه
باعتبار المقابلة والا
فاللغة هي اللفظ الموضوع
للمعنى ولعله انما اختاره

في كلام أصحاب هذا التعريف على ادعاء أنه تعريف حقيقي (قوله لجواز أن يذكر معها العرضيات
المشخصة) ان قلت الحد ما يتركب من الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا
لانا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعاً ومانعاً لا ما ذكرناه فانه اصطلاح المنطقيين فان قلت ذكر
العرضيات المشخصة لا يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل أن يكون لا آخر قلت الغرض منه رد قول
المستدل لاما كان زواها فهو كلام الزاى لا تحقيقي فليتنامل (قوله فان ذلك انما يحصل بالإشارة لا غير)
الحصر اضافي بالنسبة إلى التعريف فلا ينافي قوله سابقا بالإشارة أو تحويه وهكذا الكلام في قول المصنف
اذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة (قوله الابان يقرأ من أوله إلى آخره ويقال الخ) قيل فيه
إشارة إلى قصور عبارة المصنف حيث قدم الإشارة على القراءة والمناسب العكس وأنت خبير بأن
الواو لا تقتضي الترتيب فليس في كلام المصنف ولا الشارح ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر
(قوله ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة) اعترض عليه بأنه يكفي في تعريف حقيقة القرآن أن
يقرأ من أوله إلى آخره بحيث تحصل هيئة جميعه في خيال السامع ولا حاجة في ذلك إلى أن يشار ويقال
هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأجيب بأن مراده أن الكلام في تعريفه اللفظي بحيث تحصل حقيقة

على الوضع الذي هو أخصر وأظهر وقدم الصيغة التي هي الوصف المؤخر نبيهم اعلى أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيسبة لا سيما

القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلام اعرابا وبناء (قوله فان الاعراض تنهى) أى تبلغ بواسطة المشخصات حد لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس * قفانك من ذكري حبيب ومنزل * الى آخر القصيد فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكتابات والايات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حد لا يمكن تعدده الا بتعدد اللاقط حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ أيضا بصير شخصيا حقيقيا لا يتعددا أصلا فالمتصرف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخيصا قبل أن يضاف اليه تشخص المحل وبصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب)

سمها من حيث هو كذلك عند السامع لا بمجرد أن يمتاز عنده عن غيره (قوله والنحو علم يبحث الخ) زعم الشارح في شرح الكشاف أن هذا التعريف للمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبناء بالهيئات ولا يخفى أنه تعسف لا يرتكب في التعريفات فان من أخذ في تعريف النحوي شيئا من الاعراب والبناء إنما أخذها لاخراج الصرف لان الهيئة المميزة فيه هو الاعلال نعم قد يطلق النحو على ما يتناول الصرف كما صرح به في شرح الالفية وغيرها الا انه ينبغي أن يفسر حيث تدبج ما يبحث عن أحوال الكلام من حيث الهيئات (قوله الا بتعدد المحال) المراد بتعدد المحال أعم من التعدد الحقيقي والاعتباري لان تعدد ما ذكر يحصل بصدره عن شخص واحد في زمانين (قوله قفانك من ذكري حبيب ومنزل الخ) ذهب المبرد في مثله الى أن تشبيه الفعل أعني قفا ونظائره للتوكيد والمعنى مثلثا قف وأنت كره الزجاج وقال بل هو خطاب لصاحبه في الواقع وقيل العرب تخاطب الواحد بمخاطبة الاثنين والعلة فيه أن أقل أعوان الرجل في ماله وأهله اثنان وأقل الرفقة ثلاثة فجرى كلام الرجل على ما قد أتت من خطابه لصاحبه والبصريون ينكرون هذا اللزوم لالتباس وقيل أراد قفن بالنون فأبدل الالف من النون وأجرى الوصل مجرى الوقف وأكثر ما يكون هذا في الوقف ونسب مجزوم جواب الامر والذكري بمعنى الذكرو من متعلقة بنك وما بعده بسقط اللوى بين الدخول نحو مل وهذه المعهودات منازل والبناء متعلقة بقفا أو بنك أو منزل وأراد بين أجزاء الدخول فأجزاء حومل لان بين يقتضى تعدد مدخوله فلا يستقيم العطف بانفاء الا بالتأويل المذكور وروى الاصمعي وحومل بالواو (قوله من التأليف) ظاهره يوهم أن ما ذكره موقوف على تأليف بين الكلمات الكثيرة وليس كذلك لان مجرد قوله قفا بل الحرف الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال واعلم أن سياق الكلام يدل على أن القرآن من قبيل ما لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال وفيه بحث وهو أن فيه قراءات مختلفة حتى بزيادة الكلمات ونقصانها وتبديل الكلمات بأخرى فاما أن يقال مجموع القرآن عبارة عن تلك القراءات أجمعها حتى لو قرأ أحد بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة أن يقال انه قرأ المجموع وحكم بحشته ان كان حلف أنه يقرأ بمجموع القرآن وبعدم حشته ان كان حلف أنه لا يقرؤه والظاهر أن هذا خلاف العرف والشرع واما أن يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة المعينة من تلك القراءات وهو تحكم أو على واحدة منها

بما يميزه عن اعياره بحسب الوجود يمكن لاجتماعه عن اعياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جالك اليوم وحده قبل كل أحد أفاد تميزه بحسب الوجود ولذا امتنع أن يوجده في الخارج شخصان موضوعان بما ذكره لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي على الحد اذالم يميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود من جميع ما عداه لا يقال الحد ما يركب عن الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا الا بقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعاً وما نعلا ما ذكرناه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض المشخصة من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض

كالقصيد المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بأن يقرأها زيد أو عمر وفعيننا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف أصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد أن يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيسأزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عتينا بالمحرف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا

الامر والنهى اللذين عليهم مدار الاحكام الشرعية وهذا أولى مما قاله انهما مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ الدال باعتبار نفسه لا باعتبار المتكلم أو السامع ولذلك قال وهذا ما قاله نحر الاسلام (قوله ثم باعتبار استعماله) فان كان في الموضوعه

لحقيقة والافتقار وكل منهما ان ظهر منه المراد فصرح وان استتر فكنا به (قوله على عكس

ظاهر

ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي لأن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور بمجموع لان الانسجام توقع معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن

على الاطلاق فقد تعدد ذاته دون اعتبار تعدد المحال (قوله ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي) لان من تبعية السورة المنسكرة عامة لعموم التحري وظاهر أن الذي كل سورة بعض منه مجموع القرآن ليس الا (قوله من جنسه في البلاغة والفصاحة) فيه بحث اذ يلزم من هذا التوجيه أن لا يتناول التعريف الامتداد السورة وآفته ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز وهو ليس الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه ويمكن أن يجاب عنه بأن الآية الواحدة مثل السورة في علو الطبقة لان الله تعالى عالم بكميات الاحوال وكيفياتها فيلزم أن يكون الكلام المشتمل عليها في أعلى المراتب لأن ما دون السورة لقلته ربما أمكن البشر الايمان بعمله وان لم يقع وبالجملة التفاوت الحاصل بين الآية والسورة وكذا بين الآيات بالنظر الى أن الاحوال المقتضية للاعتبارات في بعضها أكثر المقتضيات المرعية فيه أو فرم من المقتضيات المرعية في الأخرى وذلك لا يقدح في أن يكون كل منها في الطرف الأعلى أي في مرتبة الأعلى من البلاغة لا بلاغة فوقها بالنسبة إلى ذلك القدر لوجوب اشتمال كل آية مثلاً على جميع المقتضيات التي في نفس الامر بناء على احاطة علمه تعالى لجميعها إلا أن هذا الجواب إنما يتم اذا ثبت أن الآية الدالة على الحكم كلام تام البتة اذ لا يوصف بالبلاغة في المشهور الا ذلك وفيه تأمل (قوله

انما هي بالنسبة الى الماهية قال) ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي) أقول لان من في منه للتبويض وضيمه للكلام فالكلام المجزؤة منه ليس الا الكلي اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فأقوا سورة من مثله وقعت السورة في الضورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق المنى نظراً الى المقصود كما في قوله ان تزوجت امرأه اذا المراد تجزيهم نظر الى جميع السور فكانه قيل لا يقدر ان على اثبات سورة من مثل القرآن وظاهر أن الذي كل سورة بعض من مثله المجموع لكل القرآن وهذا هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المنكر اذا قارنته الوحدة أفاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في مرة تخير من جرادة فتأمل قال (الأأن يقال المراد بسورة من جنسه الخ) أقول أي يحمل على حذف المضاف ويقدر بما ذكر قال المحقق عضد الملة والدين رحمه الله وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه وقال الشارح الفخر يرحمه الله تعالى في حواشيه عليه ولا يخفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمي قرآناً في عرف الاصوليين وأقول في كل من كلامي المحقق والشارح رحمهما الله تعالى بحث أماني لا اول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بهمومه الكلمة والآية بل الحرف أيضا والتعريف لا يتناول شيئاً منها على توجيهه لانه لما أراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف الامتداد السورة وآفته ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المنطوق في الكتب ولا متقرر الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه وأما الثاني في وجهين الاول انه قد عرفت الا أن أنه لا يصدق على مثل قل وافعل بل وعلى أزيد من ذلك الثاني انه قد تحققت فيما سبق ان ذلك لا يسمي قرآناً في عرف الاصوليين فقد بر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسي ونعم الوكيل قال (لانا لانسالم توقع معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن) أقول يعني أن الدور إنما يلزم اذا اخذ القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك فإنه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآناً وغيره مترجم أي مبين أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها ان كان قرآناً ونحو ذلك ان كان غيره توقيفا أي اعلاما من الشارع

في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى يجعله بحيث يفهم من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لوحظ المعنى أولاً ظهوراً وخفاءً ثم استعمال اللفظ فيه (قوله ان وضع الكثير لكل واحد من افراده) كما في المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو لمجموعها كاسماء الاعداد (قوله فشارك) فهو على ما يقيد التقسيم ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد قيل عليه انه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منسبه أجيب عنه بأن المراد وضع اللغة وبأن المصنف لا يبالي من دخولها فيه وتصريح البعض بخلافه ليس بحجة عليه (قوله والكثير غير محصور) أي على حد معين مثل السموات فان دلالة الجمع وما في معناه لا تنصرف على الثلاثة أو الاربعه أو غيرهما من الاعداد والقول بأن المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصوراً لا محالة مع كونه غير متناه لذلك مبني على وضع الالفاظ للامسور الخارجية

ومذهب الحنفية انها موضوعة للصور الذهنية وقد فرغوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنسبة والاثبات وان استثناء الكل عن الكل

بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفاً من كلام منزل قرأنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل والزبور
ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم

بعض مترجم أوله وآخره) لا خفاء أنه منقوض بالاية فانها أيضاً مترجم أولها وآخرها والقول بأن المراد
مترجم أوله بالابتداء، بالبسملة ان كان قرأنا ونحوه ان لم يكن وآخره بالانتهاء اليها ونحوها تعسف لا يفهم
من التعريف فالاولى أن يقال السورة بعض مترجم توقيفاً أى مسمى باسم كالبقرة وآل عمران وآية
الكريمة مجرد اضافة لا تسمية ولا تليق كذا كره الشارح في حواشي الكشاف (قوله قرأنا كان أو غيره
بدليل الخ) ارد عليه بان السورة غلبت في عرف الشرع على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً بين
السور كالكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة الخ
وتعميمها سو غير القرآن عدول من الظاهر الى الخفى ومن الحقيقة الى المجاز العرفى كذا كره نفسه في
تعريف المصنف بما جمع فيه الصحائف وأجاب في فصول البدائع عن الدور بأن تمييز القرآن غير تصور
ماهية الاصطلاحية فيجوز أن تتوقف معرفة السورة على تمييزه ويكون الموقف عليها تصور ماهية
ويقرب من هذا ما ذكره الشارح في المطول دفعا للدور عن تعريف السكاكى علم المعاني يتبع خواص
تراكيب الكلام (قوله ولهذا احتاج الخ) قيل عليه الاحتياج الى قوله منه ليس لتمييز سورة القرآن عن
سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسها في البلاغة وجوابه أن تقدير الجنس انما هو على تقدير أن
لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو منع الحصر
فأى حاجة الى بيان أن السورة من جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه لذلك البيان
نعم يمكن أن يقال انما ذكر قوله منه لأنه أراد تعريف المجموع وبلونه يصدق على المعنى الكلى الشامل

فان الفصل بين كل سورة لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالاية وعدم اختصاص
السورة بالقرآن وكونها أعم مفهومها احتاج ابن الخايب الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميرها الى
الكلام المنزل فلما اعتبر في مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتاج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة
وغفل عن لطف الاشارة اعترض بأن الكلام في السورة منه لاني مطلق السورة حتى يشمل كل سورة
من كل كتاب بل وفي سورة متعلق بها الاعجاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة قد
غلبت في عرف المتشرعة بل في بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كل من بين الكتب ولهذا عرف
صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات وأما الاحتياج الى قوله منه
فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسها في البلاغة وعلاو الطبقة كما هي
قلنا تلك العلية ممنوعة لا بدلائمها من النقل عن كلامه حجة على مثل الشارح الحرير وأما
كلام صاحب الكشاف في بيان نفس الطبيعة المجردة بسورة القرآن بدليل عدم صدقه على شيء من
سوره بملاحظة القيد الاخير لاني تعريف مفهوم السورة وكيف لا والاية الكريمة تدل على خلافه لان
السورة فيها استعملت في غير القرآن وأيضاً صرح صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة
الامثال وفيما بعد ان سائر ما أوحى الله تعالى الى أنبيائه سورة مترجمة السورة ولو سلم فهذا القدر من
الاستعمال اذا وجد كفى في تصحيح التعريف بدفع الدور ولا يضره كون اللفظ ظاهراً في سورة القرآن بالعلية
ونظيره أهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فدفعه عن نفسه بالدور فيدفعون بأن المراد بالمأخوذ في الحيد
معناه اللغوي مع أن الظاهر هو المعنى الاصطلاحى وأما قوله وأما الاحتياط الى قوله منه الى آخره فباطل
محض لان تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء

اليه في تمام التعريف
لان المشترك يخرج بقيد
الاستغراق لانه بالنسبة
الى معانيه المتعددة ليس
بمستغرق فهو للتحقيق
والايضاح وأجيب بأن
المشترك وان لم يكن فيه
استغراق بالنسبة الى
معانيه المتعددة ولكنه
يصدق عليه أنه مستغرق
لجميع ما يصلح في الجملة
ولو بالنسبة الى المعنى
الاخر ولهذا لم يصف
الى هذا القيد خروج
المبهمات كالضماؤها
موضوعة للكثير بوضع
واحد لخروجها بقيد
الاستغراق بالقييد على
أن كون الغرض الاصلى
من ذكره هو الايضاح
لابتافي خروج المشترك
به فلا مساغ لاضافة
خروجه اذن الى قيد آخر
وان الاستغراق على
سبيل البديل حاصل في
المشترك بالنسبة الى
معانيه المتعددة كافي
قولك من دخل دارى فهو
كذا لا يقال فيمنه دخل
المنكره المثبتة لانها
تستغرق كل فرد على
سبيل البديل لانقول
لانسلم انها موضوعة للكثير
بل هي عندنا موضوعة
لنفس الطبيعة وكذا
المنكر من المجموع (قوله
والكثير يخرج مالم يوضع
الكثير الخ) قيل عليه المتبادر من الوضع الكثير هو أن يكون كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير

(قوله)

المنكر من المجموع (قوله)

لمكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثاني في افادته الحكم الشرعي) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم الشرع (الباب الاول)

فهو لا يصدق الاعلى المشترك وقد أدخل فيه العام وبعض اقسام الخاص وغيره فاحتج الى التعميم وادخل كلمة أو على التعريف بأن يقال على كل واحد من افراده كما مشترك أو لامر مشترك بينها كالعام أو لجموعها كاسماء الاعداد ثم لا بد من تفيد الاجزاء بالمتفقه الحقيقية مما لا يدل عليه اللفظ أصلاً ويمكن أن يجاب عنه بأنه لم يرد من الكثير الا هذا المعنى المتبادر ولا نسلم أن العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير بمعنى لافرادهما بل موضوعها بالوضع النوعي والا لا يمكن استعماله فيها مجازاً كالمضمار عند من زعم

(قوله وفورد ابحاثه) أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادته المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادته المعنى ماله من يد تعلق بافادته الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتسكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادته المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادته الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لا ناقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني أيضاً ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواتراً محفوظاً كانت مباحث النظم به أليق

للكتاب والبعض (قوله أي بيان أقسامه) الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمي والتقسيم يتضمن اثباته في الجملة فلذا عدي بيان الأقسام من البحث وأما التعريف فليس فيه شائبة محل العوض الذاتي أصلاً فيخرج عنه بالضرورة (قوله ولم يبين في علم العربية مستوفى) قيل عليه بحث الحقيقة والمجاز من الابحاث المتعلقة بافادته المعنى وقد بين في علم العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله ولم يبين في علم العربية مستوفى وأيضاً التعريف والتسكير مما له تعلق بافادته الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا أعدت معرفة كانت عين الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالأعراب والبناء والتعريف والتسكير وأجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى في علم العربية ولو سلم فقول الشارح بناء على الاغلب وعن الثاني بأن البحث عنهما استطرادى ولذا قال الشارح هناك لما انفجر الكلام الى ذكر انكسرة وافادتها لعموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن انكسرة اذا أعيدت تنكسرة الخ (قوله لا يقال المراد الخ) حاصل السؤال أن اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل نعمه وغيره فلا حاجة في اخراجها الى ما ذكره من التكلف وحاصل الجواب أن التخصيص الحقيقي لا يمكن ههنا واللام تكن المباحث الموردة في

كما عرفت قال (وفورد ابحاثه أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادته المعاني الخ) اقول قد عرفت فيما سبق أن البحث عبارة عن اثبات العوض الذاتي للموضوع وهذا المعنى ظاهر في بيان الاحوال وأما بيان الأقسام ففيه أيضاً معنى البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمي كما سبق الاشارة اليه فالتقسيم يتضمن اثباته في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف اذ ليس فيه شائبة محل العوض أصلاً فيخرج عنه بالضرورة قال (والمراد بالابحاث المتعلقة بافادته المعنى الخ) اقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى في الباب الاول في افادته المعنى أن تكون الافادة محمول جميع المسئلة في جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى ابحاثه في قوله وفورد ابحاثه أحواله التي هي عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لان كثير من الاحوال ليس بافادته وان تعلقت بها كما سيظهر من المباحث لا سيما ان شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله بأن المراد بابحاثه بيان أحواله المتعلقة بافادته لا بيان الافادة نفسها فلما ورد عليه أنه يقتضى تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق قد يكون قريباً كافي الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيداً كافي الأعراب والبناء والتعريف والتسكير ونحو ذلك لا يمنع التعلق في الثاني الا من لم يشم رائحة من العربية دفنه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادته الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فيخرج حينئذ الأعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه لاجراء تلك المباحث سؤال دفعه بقوله لا يقال وحاصله أن اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل نعم غيره ولا حاجة في اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه أن التخصيص الحقيقي لا يجوز أن يراد ههنا واللام تكن المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني

أه موضوع المفهوم اليكاي وكلام الحقيقة في قولهم يعوم نحو الانسان المعروف بالام الاستيعراق والتكسرة المنقبة مع تعميمهم الخاص

وأصق فذكر عقبيه (قوله لما كان القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والحفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل ثغر الاسلام هذه الاقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الباب الاول بل الثاني أيضا مباحث الكتاب لتساولهما السنة أيضا كالأعراب والبناء وغيرهما (قوله يريد أن اللفظ الدال على المعنى الخ) يريد شرح قول المصنف في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فيندفع بتوهم صاحب الترجيح أن الشارح ذكروا التقسيمات أولا ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم الظاهر أن المراد بالمعنى الثاني غير الاول ولهذا أتى بالظاهر موضع المضمهر فلو تكرر الثاني لستعين ذلك ان كان أولى لان المعرفة اذا أعيدت معرفة فإتاة اللفظ الثاني يكون عين الاول وإنما قلنا أن الثاني عين لان المراد بالثاني المعنى الموضوع له وبالاول ما يعمله وغيره فان دلالة اللفظ على المعنى المجازى بواسطة اللفظ أى وضعه للمعنى الحقيقي ولهذا قسموا الدلالة اللفظية الوضعية الى ثلاثة أقسام ثم الضمير في فيه راجع الى مطلق المعنى لا المعنى الثاني لانتقاضه بالجاز اللهم إلا أن يستثنى ولا الى الاول لئلا يرد الثابت بتفسير العبارة فان اللفظ ليس مستعملا فيه كما يستعرفه وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى أيضا فانه أقرب من روجه الى المعنى الاول لثلاثته شر الضمائر المراد بالمعنى في قوله الى معناه ما يعم الموضوع له لئلا يلام قوله وان كان باعتبار دلالته عليه الخ فان التقسيم الرابع

أيضا مباحث الكتاب لانها كالأعراب والبناء وغيرهما في تناولهما السنة أيضا فوجب المصير في اخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد التحرير بالسؤال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل أنه قال يعنى لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث بالكتابة دون السنة والاجماع وعممت بقولك ما له من بداهة اختصاص فالجواب أنه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتابة بل تعمله والسنة والاجماع لانه مع كونه كلا ما ظاهرهما فاصر عن التحقيق فاسبق في نفسه أما اولافلان سوق كلام الشارح روجه الله تعالى ينادى بأن مصيره الى ضمير اللفظ فالتحقق فاسبق في نفسه وان كان فيه عموم في نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مراده وأما ثانيا فلان الاشارة حينئذ في قوله وهذه تم الكتاب وغيره في قوله وكذلك انما هي الى ما صدق عليه ما له من بداهة اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث الواردة في الباب الاول فينبذ لا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضى تشبيهه الشئ بنفسه فتدبر واستقم قال (يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى الخ) أقول هذا شرح المصنف روجه الله تعالى في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكروا الشارح روجه الله تعالى أولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح روجه تعالى الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع أن يرجع ضميره الى اللفظ الدال بالوضع وان يرجع الى المعنى في المعنى المذكور أولا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضميره عليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز لا بد من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكروا المعنى باسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور أولا فيخرج المجاز فان اللفظ المجازى ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا يلزم أن يكون المراد من ضميره جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين المذكورين لانه ان أريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز أيضا لا يلبس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان أريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم

مما وضع للواحد الشخصى والنسبى والجنسى ويحلهم أسماء الاجناس موضوعه لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس صريح في اعتبار الوضع النوعى في العام وقد نص صاحب الكشف على أن الامم لا يدل الاعلى من معناه واللام لا تدل الاعلى معناه من التعريف والتعيين عند المخاطب والعموم في الموصولات انما هو باعتبار الصلة والحشوقان قلت فماتقول في أسماء العدد وصيغ التثنية اقلت لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية وأسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعه لا فرادها لخصوصية المتكثرة بالوضع النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة وثلاثة رجال وثلاثة دراهم وهم جراثم هو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه محصور من جهة أخرى وعبارة في شرح الاسلام في تعريف الخاص كل لفظ وضع المعنى واحد على الافراد وكل اسم وضع للمسمى معلوم على الافراد ناظرة اليه فتأمل (قوله فجمع منكر او نحو) قيل عليه قد يدخل كل عام مقصور

عنه باننا انسلم أنه عام بعد
التخصيص على الحقيقة
ولو أطلق ذلك عليه فهو
مجاز باعتبار ما كان أو
على اصطلاح البعض
وهو صالح لما يختص منه
والمخصص انما بين أنه غير
مراد منه وذلك معنى عدم
الانتظام لجميع ما يصلح
له لانه لا يصلح له (قوله
فعل على قول من لا يقول
الخ) وهو مذهب
مشايخنا العراقيين وهو
المختار عند المصنف
وغيره من المحققين (قوله
وعلى قول من يقول
بعمومه) كشايخ ماوراء
النهر اما لعدم اعتبار
الاستغراق في العموم بل
الشرط فيه انتظام جميع
من المسميات باعتبار
أهم مشترك على ما اختاره
نفر الاسلام البزدرى
وجه الاسلام الغزالي
رحمهما الله وجماعة وأما
لنعم أن الجمع المنكر
مستغرق كإذهب اليه
جماعته نظر الى صحة
الاستثناء في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسد تاو مثل قولهم عمرة
خير من جرادة (قوله الجمع
المنكر الذي يدل الخ)
اعترض عليه بأنه اذا
كان وسطا بين الخاص
والعام بناء على قرينة
عدم الاستغراق لم يكن

الثلاث الاول ما هو صفة للفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فعملها تارة الاستدلال بالعبارة
وبالإشارة وبالذلة وبالاقضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقضاء وتارة

ليس بالنسبة الى الموضوع له كما لا يخفى فليتامل

يستعمل في المعنى المدلول عليه بالإشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثاني عبارة عن الاول فلا بدليل
قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز
وأما كون الضمير من راجعين الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الاول فلا بدليل قوله وان كان باعتبار
استعماله فهو الثاني وان كان باعتبار دلالاته عليه الخ فان هذين التقسيمين يتناولان المجاز قلنا الباء في
باعتبار انما وقع ههنا للملاسة ولا شئ ان التقسيم المتببس باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له
يتناول المجاز فليتامل قال (وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الخ) أقول اعلم أن المفهوم من نقل
الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام نخر الاسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات
الى العبارات واختلافها من رأب المشايخ لان اختلاف هذه العبارات خال عن ذلك بل تسامح فيها كما
صرح به شرح كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة لواقع التعبير بغيرها فان تلك الفائدة فلتحقق في
هذا المقام ليحصل في ضمنه ما هو المرام فنقول والله التوفيق ان الشيخ رحمه الله تعالى قد اختار في النظم
تقسيمًا يعظمه ويحجم غيره أما الاول فله عموم المفرد والمركب وأما الثاني فلا حاطة الاعتبارات من
ابتداء وضع الواضع الى افهامهم السامع فان أداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى أول وضع
اللفظ للمعنى ثم دلالاته عليه أى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فلفظ تلك
الاعتبارات الاربع تقسيمات أربع مرتبة الا الثاني فانه مثنى كما سيأتى ثم انه لغاية اهتمامه بتفهم
الكلام تعرض أربع مرات هذه الاقسام مرة أولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع
المدكورات وثانية باعتبار تعدد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار مفهوم كل قسم
منها وذلك ما أخذنا وورا بعبارة بيان كل قسم من أقسام التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان
المقصود الاصلى في أقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت أنه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه
اسم مخصوص كما يحصل بالاقسام السابقة أما الدلالة والاقضاء فظاهر وأما العبارة والاشارة فلما سيأتى
أن العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الاعاء الى معنى لم يقصد اصالة القول ولا عبر عن الاقسام
من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال بالاقضاء ناسب أن لا يعتبر
في المقسم النظم بل الوقوف ناسب أن يقم لفظ المعرفة لانها هي يداختصاص بأقسام يعتبر في مقسمها
الوقوف بالمرية فلذا قال والرابع في معرفة وجوه الوقوف وفي تعداد أقسام كل مقسم بقوله الاستدلال
بعبارة النص وبشارته وبدلالاته وبقضاءه وفي تعريف الاقسام للدالين بقوله الاستدلال بعبارته
والاستدلال بشارته وللأخير بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان أحكام
الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص وشارته ودلالاته وبقضاءه والسرفى ذلك قد عرفت أن القسم الرابع
لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على غدة كما يسمى في
غيره بل يعبر عن ذلك الاقسام في كل مقام بما يناسب ذلك المقام أما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد
الاعتبارات الاربع التي هي متماثية للتقسيمات فالمناسب له أن يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه
الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات وأما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت
أن النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان سيدا للوقوف على المراد مناسبًا للنظم لان
الاستدلال لا يكون الا به وانما كان باعتبار معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام

(٢٠ - تلويح - أول)

من أقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا أخرج المؤلف من هذا التقسيم وبأنه لا روجه

مختار المصنف في العام
المخصوص بالبعض أنه
حقيقة في الباقي فيكون
معنى وضعيا لا كالمؤول
لا يقال لافرق بين اعتبار
رأى المجتهد في المؤول وبين
اعتبار القرينة في
الواسطة لا ناقول
القرينة في الاول لدلالة
المشترك على بعض المعاني
وفي الثاني لاخراج البعض
للدلالة على الباقي
وعن الثاني أن معنى غير
المحصور ليس أن ما يدل
عليه اللفظ غير متمناه
أو لا يناله الاحصاء بل
المعنى ان كثرته غير
منحصرة على عدد معين
وحد معين كالرجال مثلا
فان كثرته غير مختصة
بكثرته هي الثلاثة أو
الاربعه أو الخمسة أو غير
ذلك (قوله كرجل وقرص)
اشارة الى أن النسوع في
نظر أئمة الاصول وعرفهم
قد يكون ماهو التوع عند
أرباب المعقول كالفرس
وقد يكون ماهو أخص
منه كالرجل لاختلاف
لوازمه الشرعية ولوازم
المرأة لاختصاصه
بأحكام مثل النبوته
والامامة والشهادة في
الحدود وغير ذلك دون
المرأة (قوله ان ترج
بعض معانيه) اشارة الى
أن مراد من فسر المؤول

الوقوف بعبارة النص وشارته ودلالته واقتضائه وذكري في تفسيرها ما هو وصفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرط المحنة فذهب بعضهم الى أن
أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى أن الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى
والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى أخذنا بالحاصل وميلا الى
الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات
الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم
أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا أرادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بأن
كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولاً بالتواتر صفة للفظ الدال على المعاني لا لمجموع اللفظ والمعنى
وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته للمعنى فانه اذا قصدت
تأدية المعاني بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان
روعت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذ بلغ في ذلك حدا يمنع معارضته صار مجزا
فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته للمعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه أيضا

(قوله فذهب بعضهم الخ) استدلال الذاهبون الى الاول بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة
فقال في وجوه النظم في وجوه أقسام البيان بدكر النظم في استعمال ذلك النظم ولم يذكر في التقسيم
الرابع فتعين أنه جعل أقسام التقسيمات الثلاث الاول للنظم وأقسام التقسيم الرابع للمعنى وأن
تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بأنه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة والاقتضاء
ولاشك أن الثابت به ماهو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة وبالاشارة فظهر أنهم جازوا
من أقسام المعنى بل من أقسام اللفظ وان سوغ في العبارة (قوله صفة للفظ الخ) أما العربية فظاهر
وأما المكتوبة فلما صرح به في شرح المقاصد من أن الكتاب تصوير اللفظ بحروف هجائية والمكتوب
هو اللفظ وان كان المثبت في المحقق هو الصور والنقوش كما سبق وأما النقل بالتواتر فلان خصوص
المعنى لم ينقل بالتواتر ولو سلم فالمراد اختصاص المجموع والله أعلم (قوله فان روعيت على ما ينبغي الخ)
هذا يستدعي أن لا يكون الرجل بليغا الا اذا راعى قدر ما تفي به طاقته حتى لا يقدر على كلام أبلغ من هذا
الموجود في لزومه في البلاغة تردد اللهم الا أن يراد من قوله صار الكلام بليغا أنه يكون كاملا في

وأما لثالث فلان ذلك المقام مقام التعريف والمناسب ان يعرف كل قسم بما يلائمه وقد عرفت أن
العبارة والاشارة أقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فثابت أن يذكر بالاشارة المناسبات للفظ
والدلالة والاقتضاء أقرب الى المعنى من الاولين فثابت أن يذكر بالثابت المناسبات للمعنى وأما الرابع
فلان ذلك المقام مقام بيان أحكام الاقسام فثابت أن يذكر بالثابت المناسبات للمعنى وأما الرابع
أن اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل يضمن كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على
ما ذكرنا من ذوى الافهام قال (وذكري في تفسيرها ما هو وصفة للمعنى كالثابت بالنظم الخ) أقول أي ذكري
في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو وصفة للمعنى لكن لا بالاشارة المذكرة ههنا بل هي
نقل بالمعنى كما يظهر من النظر في الاصل قال (حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات
وخصوصيات) أقول المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم واطهار الابلادة والذكار ونحو ذلك
وبالكيفيات والخصوصيات مثل التشكيير والتعريف والذكار والحدف ونحو ذلك فان روعيت الى
الكيفيات والخصوصيات مع حساب الاغراض المختلفة الحادثه على ما ينبغي لا يقدر ماهو الواقع

على ترجيح من المشترك بعض وجوهه يغالب الرأي من أحكامنا كفضول الاسلام أراد المؤول

مجز

مجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كأنقل ان تفسير الفاتحة أو قار من العلم والجواب أن هذا
أيضاً من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم
والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن

البلاغة لا إلى حد الاعجاز بل يسيل قوله وإذا بلغ (قوله والجواب أن هذا أيضاً من اعجاز النظم) فيه
بحث إذ يحتمل أن يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القرآن أنفسها والاحاطة بها علمامع
قطع النظر عن الدلالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من اعجاز النظم وكون هذه المعاني
يحتمل لا يحتملها غير كلام الله ورجوع هذا إلى اعجاز النظم لا ينشئ كونها في أنفسها بحيث يكون
الاطلاع عليها والعلوم خارجاً عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا أيضاً من اعجاز النظم فليقضم (قوله
ومقصود المشايخ الخ) من ربط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعاً الخ وما بينهما من تمة الأول
(قوله دفع التوهم الناشئ الخ) قيل التوهم المذكور يندفع بأن يقال القرآن اسم للنظم الدال على
المعنى والجواب أنه تعيين الطريق وليس من دأب المناظرة على أن فيما اختاروا اشعاراً بكون المعنى

لاقتضائه أن لا يكون البشر بليغاً لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل الطاقة البشرية فان المتكلم بعد
حصوله ملكة يقتدر على تأليف كلام بليغ اذ غلب على ظنه أن المقام القلاني يقتضي عشر
خصوصيات مثلاً فان راعاها في كلامه يكون كلامه بليغاً وان ترك شيئاً منها أو زاد عليها لا يكون بليغاً
وان كان المتكلم بليغاً وان غلب على ظنه أن المقام يقتضي ثمانية الكلام عن الخصوصيات يجب عليه
ذلك حتى اذا اعتبر شيئاً منها فيه لا يكون بليغاً وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقتها لمقتضى الحال
والمعتبر في كلام البشر رعايته مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها
كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا
نوع من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتح وفي كلام الله تعالى رعايته بقدر ما في
نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكمياتها فزايها يجب رعايته لا أن يدولاً أنقص ولهذا كان القرآن
مجزاً يمنع معارضته للبشر ووجود كلام أو في منه بتأديته الاغراض فبطل ما قيل يفهم منه أن المتكلم
اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعايته أكثر لم يكن كلامه هذا بليغاً والظاهر
خلافه فان احوال البلاغة في ايراد الكلام متفاوتة فتارة يقفون في مقام التناظر والتفاهر خرفير ومومن
تأديته كلامهم مؤثراً على بل السحر فراعون فيه ما تفي طاقتهم من غير اهمال نكتته وأخرى بالمجازرات
على مجارى العبادات فيكتفون بحصول المطابفة بمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة الاعلى مع
أن كل كلامهم بليغ ولا يخفى أن الله قادر أن يأتي بكلام أو في تأديته الاغراض مما أنزل خصوصاً سوى
القرآن فتدبر واستقم ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول
أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال هذا من بطل بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى وأرادوا به النظم الدال
على المعنى وما بينهما من تمة الأول وتمماته فان قيل القول بأنه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه أيضاً
قلنا نعم الا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركناً أصلياً فلا يلائم عرض أبي حنيفة رضي الله عنه والمقصود
توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركناً فضلاً عن كونه أصلياً لما عرفت أن معنى النظم والمعنى الدال
على المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ فإفادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة
اليه فاعتبر ركبة اللفظ نظر إلى الظاهر والمعنى نظر إلى الحقيقة ولو بجان الحقيقة على الظاهر اعتبر
ركناً أصلياً فان قيل الركبة تنافي الزيادة كما سبق وسيأتي عدم تغير الاسم والرمز بانتمائه فان من الاجزاء
ما لا يتغير بانتمائه اسم الكل ورسمة كاليد والرجل مثلاً من زيد بخلاف الرأس فلا تنافي قال (المصنف

الامر من المشتق منه وهيئة المشتق فصفة فيصدق على كل صفة وهذا التوجيه ادعى حمد الدين الشاشي مما عه من المصنف

سواء حصل من خبر
الواحد أو القياس أو
التأمل في نفس الصيغة
فلا يرد أن المؤول قد
لا يكون من المشترك
وترجحه قد لا يكون
وبغالب الرأي فان الخفي
والمشكول والمحمول اذا
لحقها البيان بدليل
قطعي يسمى مفسراً
وبطسي يسمى مؤولاً
(قوله بالرأي) لم يقبل
بغالب الرأي لان غلبة
الظن ليس بشرط في ذلك
بل يكفي حصول الظن
سواء كان بخبر الواحد
والقياس أو بالتأمل في
نفس الصيغة كثلاثة
قـ و غالباً كان أولاً
وكونه من أقسام النظم
باعتبار الوضع عندهم
نظر إلى أن الحكم بعد
التأويل يضاف إلى
الصبيغة (قوله الاسم
الظاهر) فتدبر ما هو
ليس بضمير وقـ تدبر
ما ليس بهم مطلقاً وهو
المراد ههنا (قوله فصفة)
قيل جعلها مقابلاً للاسم
الجنس خلاف الاصطلاح
ورد بأنه لم يجعله مقابلاً بل
للاسم الشامل للعلم واهم
الجنس (قوله مع وزن
المشتق) اما متعلق بوضع
فيكون وزن المشتق وهيئته
داخل في الموضوع فالمراد
أن الاسم الظاهر ان كان
معناه عين ما وضع له كـ
من المصنف

القيم فلهذا اختار النظم
مقام اللفظ وقدرى عن
أبي حنيفة أنه لا يجعل
النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلاة خاصة بل
اعتبر المعنى فقط حتى
لو قرأ

وأما متعلق بكان فيكون
وزن المشتق داخل في
الموضوع له فالمعنى أن
المشتق عين ما وضع له
المشتق منه مع وزن
المشتق فالضارب مثلا
معناه معنى الضرب مع
الفاعل والمضروب
معناه معنى الضرب مع
المفعول وهذا هو المراد
من قولهم في تعريف
الصفة ما دل على ذات
مبهمة باعتبار معنى
معين هو المقصود
واعترض عليه بأن
التعريف على هذا
لا يصدق الاعلى صفة
تكون على وزن الفاعل
أو المفعول لان التعبير
عما يقوم به المعنى لا يكون
الا بهما فلا يس معنى
الايض هو الايض مع
الافعل ولا العظشان هو
العطش مع الفعلان اذ
لا يعبر عنهما بالافعل
والفعلان ونحو ذلك وان
منع ذلك منع خروج اهم
المكان والآلة للقطع

القرآن عنده اهم للمعنى خاصة (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون
هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها في النطق وضم
بعضها الى بعض كيف ما اتفق أو هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفانيت من ذكرى
حيب نيبك قفان حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لاننا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث
ينقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا أن يقال المراد بأقسام النظم
الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف
بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا
النظم على الشعر فينبغي أن يحتز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر
واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التسكيم فأثر النظم رعاية للدب وإشارة الى تشبيه الكلمات
بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة

ركنا كما هو المناسب لغرض أبي حنيفة رحمه الله (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) وللتبسيه على هذا
قال المصنف قسم اللفظ بعد ان قال لما كان القرآن نظما والالفاظ لم يقل قسم النظم وانما قال ههنا لانه قد
يطلق ويزاد به الشعر والمعنى المصدرى واللفظ المرتب وهذا لا يدفع توجه الأيراد الثاني كما زعمه صاحب
الترجيح لان سوء الادب بالنسبة الى استعمال ما باق (قوله حيث ينقسم الى الخاص والعام الخ) فيه بحث
لان مورد القسمة ههنا للفظ لا للنظم فلا يحتاج الى تفسير النظم باللفظ وان فسر المصنف نفسه وأما
وجه ترتيب الجزاء على الشرط فواضح اذ يكفي في ذلك كون اللفظ جزءا من النظم (قوله اللهم الا أن يقال
المراد الخ) وبهذا التوجيه يظهر أيضا صحة تقسيم الكتاب الى الاقسام وذلك لان المراد بالكتاب
المجموع الشخصي أو المفهوم السلكي الشامل للسلك والبعض الدال على الحكم وذلك آية آية كما هو من
البيان أن بعض الاقسام ليس بهذه المرتبة (قوله قلنا النظم الخ) حاصل الجواب أن اطلاق النظم على
الشعر ليس بانظر الى الاصل بخلاف اطلاق اللفظ على الرمي فادركا فلو قال بدل قوله والمراد به اللفظ والمراد

المراد من انظم ههنا اللفظ) أقول يعني أن مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج الى
بيانه لانه ذكر في المتن النظم في سياق لما واللفظ في جوابه فورد عليه أن حق العبارة أن يقال لما كان
القرآن نظما اذ الاعلى المعنى قسم النظم الخ فرده بأن مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم النظم
عليه لرعاية الادب فتقسيمه تقسيمه وانما قال ههنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدرى
واللفظ المرتب كما ذكر في الشرح واحتز به عن ارادتها وهذا يدفع توجه الأيراد الثاني لان سوء الادب
الحاصل الى استعمال ما كافي اللفظ باق كما سيأتي بيانه قال (لا يقال النظم على ما فسره المحققون الخ)
أقول حاصل السؤال أن مراد القوم بالنظم لا يجوز أن يكون اللفظ لان المحققين منهم قسروه بالتعيين
واللفظ ليس شيئا منهما وحاصل الجواب أن طريق المجاز غير محصور فاقدم أروا به ههنا اللفظ مطلقا من
قيل اطلاق المقيد على المطلق كما في المستقر بقرينه اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام
والمشارك ونحو ذلك اللهم الا أن يحمل اضافة الاقسام الى النظم على كونه لادنى ملائمة بأن أراد الاقسام
المتعلقة بالنظم فحينئذ لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم قال (كما أن اللفظ يطلق الخ) أقول منشأ
السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من القيم وحاصله ان اللفظ كما
يتضمن سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه أيضا يطلق على الشعر
الجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في
السلك ثم استعمل في الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء قال (لان مبنى النظم على التوسعة

الاسم الظاهر ان كان
معناه عين ما وضع له المشتق
منه مع الفاعل والمفعول
فصفة وهذا يصدق على
جميع أسماء الفاعلين
والمفعولين من الثلاثي
المجرد وغيره وعلى
الصفات المشبهة ولا
نسلم أن اسم الزمان
والمكان والآلة ونحو
ذلك من المشتقات ليس
بداخل في الصفات على
رأي المصنف ولعله يلتزم
مخالفة القوم في الاصطلاح
اذ لا مشاحة فيه مع انهم
صرحوا بأن الاستعارة
التبعية انما تجرى في
الحسروف والافعال
والصفات مع القطع
بجسريتها في الاسماء
المدكورة وبأن المراد
كون المشتق منه مقصودا
دون الوزن فان ملاحظة
الذات المهمة لتضرورة
قيام المعنى بها كما يدل
عليه تعريفهم السابق
وقد نبه المصنف على
الاول بالتقديم وعلى
الثاني بالتأخير لان تأخير
ماحقه التقديم والعكس
في التنظيم لا يكون في
كلام البليغ الاعن
نكتة وعلى الثالث
بداخل مع على المتبوع اذ
التابع بما هو تابع لا يوجد
الامع المتبوع فيدخل
المتبوع بالعرض بخلاف

المتأخره في اسقاط لزوم النظم وخصه الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشئ من
البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير احتمال النظم حتى تبطل
الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والالكان مجتوبا في داوى أو زنديقا فيقتل وأما
الكلام في أن ركن الشئ كيف لا يكون لازما فيجيبى فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار
النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بيزدقى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم
عدم فترضية قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعا
متقولا في المصاحف تقدير وان لم يكن تحقيقا أو جعل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب

به العبارة لكان أنسب (قوله وخصه الاسقاط لا يختص بالعذر) اعترض عليه منع كون هذه
الرخصة رخصة الاسقاط بل هي رخصة الترفيه والتخيسير صرح به الامام بهان الدين في شرح البرزوى
كيف ولو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل بالعزيمة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل
بالعزيمة كما في المسافر المتم للاربع وهنالك كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز سقط به الفرض اجابا بل
هو اولى بسلامته عن الخلاف وقد يجاب بأن المسقط لزوم النظم لان نفسه كادل عليه صرح عبارة
الشرح ولا نسلم ان جواز القراءة بالعربي فيها باعتبار ان النظم لازم بل باعتبار أنه موجود ووقوعه عن
الفرض لا يدل على لزومه كالمؤقر أو ائدا على أصل الفرض في الصلاة (قوله وقد تكلم بكلمة أو أكثر)
ظاهره يدل على أنه لو قرأ بالفارسية مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز وما المجوز أن يتكلم بترجمة كلمة أو
كلمتين في أثناء القراءة بالعربية (قوله وأما الكلام في أن ركن الشئ كيف لا يكون لازما فيجيبى) هو قوله
فيما بعد المتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى المعنى (قوله قلنا أقام العبارة
الفارسية الخ) الظاهر أنه اختيار للشق الثاني وحاصله أنه لا يلزم من عدم كون المعنى قرآنا عدم فترضية
قراءة القرآن لان العبارة الفارسية أقيمت مقام العربية فحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وتوهم
كثير من الناظرين أن الجواب باختيار الشق الاول نظر الى أن ظاهر قوله فجعل النظم مرعا ناظر الى
قوله في الشق الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن لوجه له لان مجرد المعنى اذا كان قرآنا
يلزم اللزمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على
كون مجرد المعنى قرآنا وهذا ظاهر على المتأمل ببق ههنا بحيث هو أن التسمية مع كونها قرآنا في الصحيح لما
لم تكن آية تامة عند الشافعي لم يتأد بها فرض القراءة المقطوع به لا يراث خلافة شبهة فكان ينبغي أن لا

الخ) أقول يعنى أن بناء النظم على التوسعة والتمهير في الصلاة وغيرها أما الصلاة فلقوله تعالى فاقروا ما
تيسر من القرآن اذا حل على ظاهره وأما غيرها فلما قالوا انه أنزل أولا بلغته قرش لنكمال فصاحتها
فلما تسمرت على سائر العرب نزل التحفيف بسؤال النبي عليه السلام وسقط وجوب رعاية تلك اللغة حتى
جاز لكل أن يقرأ بأسكل فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على تعته أن يقرأ بلغته غيره من العرب فلغير العربي مع
عجزه اولى قال (ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر) أقول فيه بحث لا نال سلم كون هذه الرخصة رخصة
اسقاط بل رخصة ترفيه وتخير ولو كان كذلك لما جاز العمل بالفرعة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن
يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتم للاربع ولا يس الخف الغاسل للرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ
بالعربي يجوز وسقط الفرض به بالاجماع بل هو اولى بسلامته عن الخلاف قال (وقد تكلم بكلمة أو
أكثر) أقول أى بترجمة كلمة أو أكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال للمعاني انما هو في
الكلمات القرآنية لا في الالفاظ الجهمية قال (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في
القرآن الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى بل اعتبر المعنى فقط بعد قوله وقد روى

الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا فيها بالذات بل الامر بالعكس (قوله فان تشخص معناه) فتدخل اعلام الاجناس لان

كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأه من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

في اسماء الاجناس كلا منهما موضوع للطبيعة أو أراد من الشخص المعهودة والتعين عند مخاطب قد دخل في العلم (قوله فاهم جنس) قال الزنجشیری في المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنی وكلاهما ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرس وعلم وجهل والصفة نحو ركب وجالس ومفهوم ومضمر (قوله وهما مشتقان) أى العلم واسم الجنس كناية

و حارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما سياتان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه وليكنه لاحظ في التعاريف والتفاسيم أحوال المحرفات والاقسام من حيث هي أى مع قطع النظر عن كونها في هذا الوضع أو في غيره ولهذا أسند خروج المشترك الى قبا وضعا دون الاستعراق ولم يبال بالاضمار لظهور خروجها بقيد الاستعراق

رعاية المعنى دون اللفظ، راجل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذال يجوز اذا القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول بمجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن اذا الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا الى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق (قوله بغير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأه) اشارة الى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على انقراءة بالفارسية للجنب والحائض

يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما أن المعنى المجرد ليس قرأ ناعندهما لان خلافهما ليس أدنى في ارباب الشبهة من خلافه مع أن خلافه مع الاتفاق في القرآنية في كونه آية تامة وخلافهما في كونه قرأ ناعلى أن الكلام مسوق على أن المعنى المجرد ليس قرأ ناعند أبي حنيفة رضي الله عنه أيضا فتأمل (قوله بدليل لاح له) كان ذلك الدليل مانع عن بعض الافاضل من أن من في الآية للتبعية وبعض ما يقرأ من القرآن فوعان بعض تركيب كالأية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض بسيط كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز للقراءة من غير عجز لعموم البعض لهما وهذا انما يظهر اذا جعل القرآن عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى (قوله فان قيل فعلى الاول الخ) يمكن أن يدفع بأن يجعل الآية من قبيل عموم المجاز بأن يراد من القرآن النظم الدال مطلقا ذكر الخاص واردة للعام (قوله ويثبت الحكم في المجاز بالقياس) فيه بحث وهو أنه ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعتراض أيضا يلزم الزيادة على الكتاب بالقياس مع عدم جوازها لكونها في معنى النسخ وأجيب بأنها انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثير من أهل التفسير ذهبوا الى أن المراد من القرآن الصلاة والمعنى والله أعلم أقيموا ما تيسر في الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وسياتى أنه حينئذ يكون ظاهريا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وفيه اشكال لان جهود الفقهاء على أن التمسك بفرض هذه الآية اللهم الا أن يجعل على الفرض العملي لا الاعتقادي فليتأمل (قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير) لانها قريبة من العربية في الفصاحة وقيل لانها

عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة بل اعتبر المعنى فقط لا يتخلو اما أن يكون المجرد قرأ ناعنده أو لا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم اما نفس القرآن بناء على التحقيق أو جزؤه بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو أيضا محال لا نأخذ حقيقنا أنه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم فرضية القرآن في الصلاة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعله فرضا في الصلاة وما كتفى به اذا لم يكن قرأ نايلزم ذلك بالضرورة وتقرر بالجواب أننا نختار اول الشق الاول واللازمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام للنظم خلفا وليس كذلك لانه أقام العبارة الفارسية مقام المنقول فجعل النظم مرعيان محولا في المصاحف تصديرا وان لم يكن تحقيقا وختارنا الشق الثاني واللازم المسدود انما يلزم اذا تعاق جوازها بقراءة القرآن الممدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام جعل قوله تعالى فاقروها ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل أن الظاهر ان من في الآية للتبعية بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل أن بعض ما تيسر من القرآن فوعان بسيط كالأية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض تركيب كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائزا للقراءة من غير عجز لعموم البعض لهما قال (ويثبت الحكم في المجاز بالقياس) أقول لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ لاننا نقول الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان أكثر أهل التفسير على أن المراد بالقرآن الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى

فلهذا لم أورد هذا القول في المتن

بل للمتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر
مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه
على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود
أعنى المعنى (قوله لكن الاصح أنه يرجع) الى قوله ما على ما روى فوج بن أبي هريرة عنه قال نحر
الاسلام لان مقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام أبو
اليسر هذه مسألة مشككة اذ لا يتضح لاحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها
انصيفا ظو بلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ
ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم
ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى
لغة أهل الجنة كما عر به ذكره في شرح المنظومة المسمى بالتحقيق (قوله بل للمتطهر أيضا) عدم
جواز مداومة القراءة بالفارسية للمتطهر يدل على أن عدم جوازها للجنب والحائض ليس لعدم كون
النظم لازما في غير جواز الصلاة ليكون ناقضا لقوله جعله لازما في غير جواز الصلاة كالذى ذكره بقوله فان
قيل (قوله فان قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة الخ) قيل لا يلزم من القول بسجدة التلاوة على من
قرأ بالفارسية وحرمه مس مصحف رقمهم للجنب والحائض القول بصدق القرآن عليه فان القول الاول
لا يبي حنيفة ليس بأقل من اراث الشبهة والعبادات كالكفارات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة وأجاب
الامام برهان الدين في شرح اليزدوى عن المسئلةين بأن المكتوب والمقرء بالفارسية كلام الله تعالى
وان لم يكن قرأ نافيهم مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالنوراة والانجيل وعن سجدة التلاوة
بانها ملحقة بالصلاة لانها من أركانها وبينهما مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز أن يتحقق بالصلاة
بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلاة فيسقط فيما الخ بقها (قوله قال نحر الاسلام الخ) ليس
هذا استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع (قوله حيث وصف المنزل بالعربي) في قوله تعالى
انا أنزلناه قرآنا عربيا وقوله سبحانه وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المنذرين بلسان عربي مبين وانما قال يخالف ظاهر الاحتمال أن يرجع الضمير في الآية الاولى
الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرآنا وتعلق بلسان عربي في الآية الثانية بقوله من
المنذرين لا بقوله لتنزيل على أنه يحتمل أن يكون محمولا على التغليب فلا ينافي التكم بكلمة أو أكثر

والله أعلم أقيموا الصلاة ما تبسروا من الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو مادون
الآية وسبأني انه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال (قال نحر الاسلام رحمه الله
تعالى لان مقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا) أقول فيه نظر لان الرجوع ان يثبت عن أبي حنيفة رحمه الله
تعالى فلا حاجة الى الاستدلال وان يثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه
بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
المنذرين بلسان عربي مبين وانه لتنزيل رب الاولين ولم يكن لهم آية أن يعلم علماء بني اسرائيل ولو نزلناه
على بعض الاعجميين فقرأ عليهم ما كانوا به مؤمنين والمضامير كها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو
الظاهر من النظم فان غيره تعقيد لفظي وهو يخل بالفصاحة على ما عرف في موضعه على أن تأويل بعض
لا يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين
ولئن سلم قبا نظر اليه لا تجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لتنزيل رب الاولين تجوز اعمال الدليلين
ولو بوجه أولى من اعمال أحدهما فيحمل قوله لتنزيل رب الاولين على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة

الجنس لا غير ليس بشي على أن عدم الاشتقاق باعتبار المعنى الالهامي ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة
المعتبرة في الاشتقاق بل

دون الوضع الواحد
فلا اعتراض عليه بأن
المشتق حقيقة هو اسم
الجنس لا غير ليس بشي على أن عدم الاشتقاق باعتبار المعنى الالهامي ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة

له ودليل يرفعه الى الذهن ولاشك ان ذلك غير داخل في معنى الاسم (قوله أولا) قال في المفصل المنقول

اما منقول عن اسم عين كثور واسم معنى كفضل أو عن صفة كحاتم وثائلة أو عن فعل كشمس وتغلب وأصمت (قوله

المسمى بلا قيد الخ) اشارة الى ان اسم الجنس وما يجذو وحذوه موضوع

لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد المنتشر كما هو مذهب

غيرهم واعترض عليه أن المراد من نحو وقوله

تعالى فصر برقية وقوله سبحانه أن تذبجوا بقرة

فرد من أقراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من

العوارض والجواب أن الفرد في مظانه انما يدل

عليه التسوية والاسم لا يدل الاعلى الطبيعية

الآتري أنه يطلق بتغير تنوين على الواحد

والمعدد والنقول بأن المسمى نفس الفرد

مبنى على مذهب غير مرضي وبأياه مقابلة

قوله أو أمخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب

الحيثيات لا بالذات لانا نقول الحيثيات قد تتناقى فلا يتصادق

المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا ونظر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللذة على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظر الى أن التصرف في الكلام نوعان تصريف في اللفظ وتصريف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لو حظ أولا المعنى ظهورا وخفاء استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى يتقسم بالتقسيم الاول وعند القوم الى الخاص والعام

بالفارسية على ما هو المحوز (قوله ونظر الاسلام قدم الخ) عبارة نفي الاسلام هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجرى بانه في باب البيان فيمكن أن يقال قسم

الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بعزلة المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوده نفس البيان والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا قلنا

وضعا ليوافق الوضع الطبع وأيضا الاستعمال وسبيلة الى البيان والوسيلة أحط من المقصود على أن الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكتابية فلا بد أن تقدم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة

أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونها مسببا عنها (قوله نوعان تصريف في اللفظ الخ) التصريف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصريف في المعنى يجعله بحيث يفهم من اللفظ

بالظهور والخفاء عبرتها وهو معنى جعله موضوعا ولفظ ذلك اما اشارة الى التصريف المنقسم الى النوعين أو الى التصريف في المعنى (قوله حتى كأنه لو حظ الخ) الحاصل أن المصنف اعتبر ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال ونظر الاسلام اعتبر كونهما بالقوة أي كون المعنى بحيث يظهر أو يخفى من اللفظ

وهذا قبل الاستعمال أو يقال اعتبر المصنف الظهور والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال ونظر الاشتغال ببعض خاص مذهب بالرمة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل من غير حالة الصلاة أقول

الرجوع لم يثبت نصا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتج بالضرورة الى بيان وجهه كل من القول أو لاول الرجوع ثانيا وأما قوله لانه لما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى آخره

فضعف لانا سلمنا أنه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بعنى كون معناه خلاف الظاهر ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو أن ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان أيضا مجازا لكنه كاد أن يلحق بالحقيقة أو يقال فلان في دفتر الزبر لا يفهم منه الا

ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شئ فعليه في الزبر فان الثابت في رؤس الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل به ما ذكر بمقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز الخ فتدبر واستقم قال

(ونظر الاسلام رجه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ الخ) أقول بعنى أنه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظر الى أن متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام نوعان تصريف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه

المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصريف في المعنى يجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور والخفاء عبرتها وهو معنى جعله موضوعا ولاشك أن الاول مقدم على الثاني لترتيب الثاني عليه فالنظم المتعلق بالاول

يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثاني بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصريف المنقسم الى نوعين ويجوز أن يكون ذلك اشارة الى التصريف في المعنى ويؤيده قوله حتى كأنه لو حظ أولا المعنى

ظهورا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه فالنظم المتعلق به يكون مؤخر عن التقسيم المتعلق بهما بالضرورة اعلم ان الامام نفي الاسلام قال هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجرى بانه في باب البناء وأراد أن البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة

القسمان وما يخفى فيه كذلك وان قيل فكيف يكون العام موضوعا لكثيرات التحقيق أن الالفاظ

نظ
ف
ش
م
ع
ف
ن
م
ب
ب

والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والافهو المشترك والمضغ أسقط المؤول عن درجة الاعتبار ودرج الجمع المنكرو بالتقسيم الثاني الى الحقيقية والمجاز والصرح والكتابة لانه ان استعمل في موضوعه حقيقة والافجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصرح وان استمر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل أو لافان احتمل فان كان ظهوره معناه مجرد صيغته فهو الظاهر والافهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو الحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغته وهو الخفي أو لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجوا فيه فهو الحمل والافهو المشابهو بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وطريق الاشارة وطريق الدلالة وطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فبارة والافاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والافهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقرار الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق

الاسلام اعتبرهما في الذهن والملاحظة وهذا قبله ولكل وجهة هو مولها (قوله فاما على الانفراد وهو الخاص) المفهوم منه هو الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد (قوله أسقط المؤول عن درجة الاعتبار) قيل انما أسقط لان الترجيح في المؤول ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد مثلا والكلام في الدلالة الوضعية ورد بان المعلوم من اقسام الوضع هو المشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي كما سأتى بتحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لانه ان ظهر الخ) ان قلت ما الفرق بين الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي مثلا حتى عدت اقساما مقابلة قلت لاشن ان تعد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر المحفوظ في التقسيم الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفائه والفرق ظاهر (قوله وان خفي معناه الخ) ان قلت قد جعل الله تعالى كتابه العزيز مشتملا على قسمين قوله عز من قائل هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فن أين وقعت هذه التماسيم المنفصلة الخالفة لظاهر الكتاب قلت قوله تعالى وأخر صفة محذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره ومنه آيات أخر متشابهات فهذا يدل على أن بعضه يحكمه وبعضه متشابه ولا يدل على أن ليس فيه غيرهما واما خاص القسمين لانهما في أعلى درجات الظهور والخفاء (قوله الا ان هذا وجه الضبط)

وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله وجر يانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس بكل كناية في موضوعه ان شاء الله تعالى واما المصنف رحمه الله تعالى فقد فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فأخره عن الاستعمال ولما ورد عليه أنه عين الوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما أولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه بأي طريق كان فهو ككيفية متقدمة على الاستعمال المتقدمة على الوقوف فكيف يفهم الوقوف بتلك الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة الذي بحسب الاستعمال فاني الصريح والكناية فلا بد أن يقبم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذهني في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكونه مسببا عنها ولهذا قلت في مرعاة الوصول الثاني باعتبار الدلالة عليه وضوح خفاء (لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد الخ) أقول أردنا بدلالة الدلالة الوضعية بقرب نسبة

وليست من ألقاطه
وحسما يراد منها الفرد
المعين أو جميع الافراد
أو بعضها فانما ذلك بمعونة
المقام وقرائن الحال
فدلالتها حينئذ باعتبار
الوضع النوعي على
الافراد كذا أو بعضها
(قوله أو أخصاصه كلها)
كافي الاستغراق باللام
أو الاضافة أو بعضها
معينا كافي صورة العهد
الخارجي أو بعضها غير
معين كافي العهد الذهني
(قوله ففى ما وضع الخ)
لما كان الخارج من
التقسيم ببعض أنواع
المنكرة وهو ما يستعمل
في الفرد دون المسمى وفي
مقابله بعض اقسام
المعرفة وهو المعهود وأورد
نهر يفهمها بحيث يشملان
كل من اقسامهما (قوله
عند الاطلاق للسامع)
أى لا يعتبر في وضعه
الحضور الذهني والتعين
النوعي أو الشخصي في
معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث
يفهم السامع عند
اطلاقه شيئا بعينه فترد
انه اذا قال جاءني رجل
يمكن أن يكون الرجل
معينا للسامع أيضا وهذا
التعريف أحسن مما
ذكره الرضى وغيره أن
المعرفة ما وضع ليستعمل

(٢١ - تلويح - أول) في شئ بعينه والمنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فانه معنى على رأى غير مرضي وهو أن اسم

بعضها على بعض كالأخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبني وتارة إلى المسرفة والنكرة مع أن كلا منهما إما تعرب أو مبني على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكانت فيها الاختلاف بالحجيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأول فان لفظ العيون مثلا مام من حيث أنه يتناول جميع افراد الباصرة ومشارك من حيث أنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني (قوله وهذا ما قال) غير نحر الاسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة واحدة فقبل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقربته انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى المقضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبير بذلك كرهما عن وضع اللفظ

دفع لما قاله صاحب التحقيق من أن الاولى أن يضرب عن هذه التوكيدات صفعان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادي تأمل بل يمتثل فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطه لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية (قوله في وجوه النظم) الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات وهذا التفسير يظهر اطراد في التقاسيم الاربعة بخلاف تفسيرها بطريق النظم صيغة واحدة وكان السرف في سكوت الشارح عن تفسيرها في التقسيم الاول وتفسيرها بالطرف في الثلاثة الاخيرة هو هذا (قوله لان الصيغة هي الهيئة العارضة الخ) وانما قدم نحر الاسلام الصيغة على اللغة مع تأخر الاولى عن الثانية على ما ذكره لان أكثر الحقائق دال على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية والتنبيه على هذا ورد نحر الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع أنه أخصر وعلى ما ذكره الشارح من أن الواضع وضع الهيئة أيضا (قوله والواضع كما عين حروف ضرب الخ) قيل عليه الواضع ما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص بل تلك الحروف مع هيئة ليست في ضرب وهي قبح الضاد مع سكون الراء وأجيب بأن الواضع وضع الضرب لذلك المعنى على ما ذكره بوضع شخصي ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط عروض واحدة من الهيات التي وضعت للمضى أو للاستقبال لها ذلك المعنى أيضا في ضمن وضع فوجي كما قال أي لفظ وضعه للدلالة على حدث فتمس حروفه اذا قرنت به هيئة من تلك الهيات عينتها لذلك

ماسبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال حينئذ بشكل قوله ترجح البعض على الباقي فهو المؤول لان الترجح في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد دورا به وخبر الواحد لا نقول هيأتى أن المعدود من أقسام الوضع هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصل وسبب أي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والاقرب ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو أنه عبارة عن الوضع الى آخره) أقول فان قيل فما فائدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذي هو أخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي أن الوضع كما يأتي نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ الذي بازاء المعنى المعين وفوجي وهو قد يكون بشبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأن كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلات فهو لجميع مسميات ذلك الاسم بكل جمع عرف باللام أو الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمتشبي والمجموع والمصغر والمنسوب

الخاص موضوع للمفهوم التوكلي ليستعمل في افراجه (قوله اذ لا فسرق بين المعرفة والنكرة) يعني أن الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه في ذهن الواضع عند الوضع فان الحضور والتعيين حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجالي منطبق له لكنه غير معتبر في معنى المعرفة ولا النكرة بل الذي اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعيين المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه وتعين بشخصه أو نوعه أو جنسه (قوله والمعرفة ما وضع له من عند الاطلاق له بالوضع الشخصي) كما في الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها أو بالوضع النوعي كما في أسماء الاجناس المعرفة باللام أو الاضافة قال السيد الشريفي قدس سره الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا ومهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلا بد من أمر خارج عنه

وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجر يانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة أو فى غيره فيكون مجازا أو فى طرق جريان النظم فى بيان المعنى واطهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كباية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم أى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثيرا أو واحدا والاول اما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أو لافان كان بوضع كثير فهو المشترك والافان أن يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والافان هو الجمع المنكسر ونحوه وان كان محصورا فى عدد معين فهو من

الجدث (قوله وعبر عن التقسيم الثانى) أى فى ترتيب المصنف والافان الثالث فى ترتيب فقر الاسلام وهكذا حال قوله وعن الثالث (قوله وفى طرق جريان النظم الخ) فيه بحث وهو أن كلامه اذا حمل على أنه اعتبر إضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبق حينئذ فرق بين الصريح والكتابة وبين أقسام القسم الثالث اذا لم يبق طرق جريان النظم فى بيان المعنى واطهاره وطرق اظهار المعنى ومراتبه كما ذكره فى الثالث واحدا فالوجه أن يحمل على اعتبار إضافة الطرق فى التقسيم الثانى الى مجموع الاستعمال والجريان والظاهر أن يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم فليست أمثل (قول المصنف لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه) رده الجد فى فصول البدائع بأن الظهور والحقاقه فى وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكتابة فلا بد أن يقدم أقسامها على أقسام الاستعمال كقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه مسببا عنها (قوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) اعترض الجد فى فصول البدائع على تعبير المصنف عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بأن الوقوف مباح عن الاستعمال والدلالة بكيفية ممتدة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية (قوله لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير) قيل عليه ما يصلح له لا يلزم أن يكون من آحاد ذلك الكثير بل يجوز أن يكون من

وعامة الأفعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالا على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ وضع لمعنى وهو عند القرينة المتأخيرة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لافان وسطه هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلى اذا تقرر هذا فتقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنه أن يتوهم عدم ارادة الثانى أيضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وترك دفعا للايهام وانه انما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود لما عرفت أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذين عليهم مدار الاحكام الشرعية فلوز كر الوضع لم تحصل هذه القاعدة اللطيفة قال (وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجر يانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله الى آخره) أقول يعنى عبر فقر الاسلام عن التقسيم الثانى على رأى المصنف والافتقار عرفت أنه عبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه فى التقسيم وفسرها فى الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك بعد صحته فى الاول اذ المعنى لطرق النظم صيغة ولغة كما لا يخفى فالظاهر أن نفس الوجوه فى جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات وفرادىها الاقسام الحاصلة لتلك الاعتبارات ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى بالعبارة

مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعها واحدا) أى وضع للكثير وضعها واحدا (والكثير غنسير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والاجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعها واحدا للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعها واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعها واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكسر ونحو رأيت رجلا وهذا معنى

يشاربه الى ذلك مثل الإشارة فى أسماء الاشارات وكقريضة التكلم والخطاب والغيبة فى الضمائر وكالنسبة المعلومة جلية أو غير جلية فى الموضوعات والمضاف الى المعارف وكاللام والنداء فى المعارف فبهما قطه ران معنى التعريف مطلقا والهدف فى الحقيقة لكنه

جعل أقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة

فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كبت وكبت وان الفرق بين اسامة واحدا اذا كان موضوعا والجنس من حيث هو بحسب الإشارة وعدمها كما سبق وأما الاسد فالإشارة فيه بالآلة دون جوهر اللفظ ثم قال وإنما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما أن الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الأشخاص معهودة له وأما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالآلة انتهى ومن ههنا ظهر أن المعرفة أعم من الجزئي اذا اعتبرت في المعرفة المعلوماتية والمعهودية وفي الجزئي الشخص وعدم قبول الشركة والنكرة أخص من الكل لأن العلم الجنسي كاسي وليس بنكرة (قوله وإنما قلت للسامع) قيل هذان قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد الواقع عليه إلا أن يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما وضع له بناء على أن النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالعين عند الإطلاق للسامع

أقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو فوقي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير فوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أو لا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العامة لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالكافة والفعل والدوران ونحو ذلك وايسر من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعوا واحدا للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعوا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما بالنسبة الى افراد معنى واحده كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق على ما سيجيء

أجزائه كما يصرح به عند بيان الوضع للكثير ويمكن أن يقال الا حد كما يستعمل في الجزئيات تستعمل في الأجزاء أيضا كما سيأتي من إطلاق الحد على أجزاء المائة (قوله وهذا التعريف شامل الخ) أجاب عنه بعض المتأخرين بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من واضع واحد بالشخص أو بالنوع أو أن لا يتخلل بين الوضوعين نقل وهو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن أن يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه وهو وضع اللغة وأيضا قد يمنع عدم كونها من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الإطلاق وأما ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق حقيقة المشترك بل تمييزه عن سائر الأقسام وقد حصل بهذا القدر ففيه بحث لان المنقول داخل في أحد الأقسام الباقية ولا يميز المشترك عنه بالقدر المذكور (قوله والاقرب أن يقال الخ) قيل فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي والجواب ان ذلك فيما اذا ذكر قيدان بنفرد كل منهما بقايدة ويشتركان في اخراج شيء وليس ههنا كذلك نعم رد أن يقال هذا القيد وان فرض أن الغرض الاصل منه هو التحقيق بخروج المشترك وبغده خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المصنف (قوله لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق) اعترض عليه صاحب الترجيح بأن اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها مما حتى ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحدها وهو

قال (وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أو لا للمعاني الخ) أقول أجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح المعينين وضع تعدده في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ يازاء المعنى أو لا وبعضهم بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من واضع واحد بالشخص أو النوع أو أريد في المقسم الغوي أو أن لا يتخلل بين الوضوعين نقل وكلاهما فاسد أما أولا فلاقتضائه أن لا تكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقر في موضعه وأما الثاني فله عدم انضمامه من اللفظ بل الصواب أن يقال لا تسلم انها ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الإطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب زفائة جميع القيد المميزة له على الإطلاق بل تمييزه عن باقي الأقسام وهو يحصل بهذا القدر بالامرية ولو سلم فالمقصود من إطلاق قوله وضعه تعدد أو تمثيله بالعين ثم قوله وضع تارة وتارة أن تكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعض زجحان على الآخر فحينئذ يخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول اليه فرع عليه قال (والاقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق الخ) أقول يعني أن قوله وضعوا واحدا تحقيق حقيقة العام وأيضا حينئذ مفهومه لا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة

فان

وضع اللفظ للمعنى باعتبار وجهه للمخاطب وحضوره

للمتعين والحاصل أن ما هو المعتمد من العهد والتعين إنما هو بالنظر إلى المخاطب قد انتهى إلى هنا مباحث التعريف والموضوع والتقسيم ولعلك أن أدطت بجواب الكلام وجانبت التعصب والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت أن كلام المصنف جار على الاستقامة ومنهم أهل التحقيق وهو المنهج القويم والصراط المستقيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (قوله يو جب الحكم قطعا الخ) فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفعل إلى الخاص لكونه مناطا للقطع ومدار له إذ لا شك أن موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص باعتبار تضمينه إياه وكونه عدل عن قولهم أنه يتناول مدلوله قطعا لما أريد به من الحكم الشرعي لان القطع واليقين إنما يوصف به الحكم والتصديق الذي يتعلق بعضا من الجمل دون ما يفيد الخاص الذي هو مثل مدلوله وموضوعه عند العقل فلا وجه للقول بأنه يفيد مدلوله

فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كافي صريح المجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البدل كافي مثل من دخل داري أو لافله كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فيمتد ذلك في حد العام انكثرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح وبإعنا النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه

مستغرق لجميع ما يشمله المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجب بأن اللفظ المشترك ليس مشترك بالنظر إلى أحد معانيه بل هو بالنسبة إليه عام مندرج تحت الحد كما ذكره بقوله وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد الخ وإنما اشتراكه بالنظر إلى معانيه ثم الصلوح لجميعها معا ليس بشرط في صورة النفي إذ قد يكون انتفاء الاستغراق لجميع ما يصلح له بانتفاء ما يصلح له ابتداءً والى أن يتحقق في الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق بحسب الإرادة فليتمأمل (قوله والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل) قد يجاب عنه بأنه صريح في بحث العام أن معنى الاستغراق على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والآخر الأول منتزعي المشترك كما سيجي ومن أن الحكم لا يتعلق إلا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك في تعريف العام وان أخذ الاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فليفهم (قوله فيمتد ذلك الخ) أي على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل بما يتناول حال المشترك بالنسبة إلى معانيه وبالجملة نسبة المشترك إلى مفهومها نسبة النكرة إلى أفراد مفهومها من غير تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بأن يقصد الشمول لكل فرد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم دائما بالفردي كان متناولا للمثل من دخل داري أو لادون النكرة في الاثبات لكن لا يخفى أنه لا يتناول المشترك بالنسبة إلى معانيه وهذا التقدير يندفع الاعتراض على قوله فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل وقوله تستغرق الأحاد على سبيل البدل يمنعها بناء على أنه اعتبار في الاستغراق على سبيل البدل شرط الانفراد وذا منتف في النكرة المثبتة مفردا أو جمعا لان تعلق الحكم فيها إنما هو بواحد أو احداً ان كانت مفردة أو جماعة جماعة أن كانت جمعا سواء كانا مجتمعين أو منفردين عنه ووجه الانتفاع ان اعتبار هذا الشرط إنما هو في التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة إلى معانيه كما عرفت فليتمأمل (قوله قلنا لو سلم) أشار إلى المنع لما سيبير الآتي في معنى الوضع للكثير

لخروجه بقوله مستغرق لجميع ما يحصل له لانه غير مستغرق له على ما يحى في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لان خروجه بالآخر لا يتأني اسناد الأخراج إلى الأول كما فعله الشارح في المطول في تعريف الجاز المقلي وقيل يرى قريبا ولكنه في غاية البعد إذ لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى لا يتحقق عنه الاستغراق لها وإنما يراد به أحدها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشئ لانه بالنظر إلى أحدها ليس بمشارك كما ذكره قبيل قوله والأقرب والكلام فيه وإنما اشتراكه بالنظر إلى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس بشرط في صورة النفي فان قرونا غير مستغرق لجميع ما يصلح له أعم من أن يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وأن لا يكون ما يصلح له ابتداءً كما قالوا في تعريف العلم بصفة توجب جعلها غير لا يحتتمل النقيض أنه يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض أعم من أن يو جد أو لا قال (فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول الخ) أقول في كل من السؤال والجواب بل في وحب الثاني أيضا بحث العام لان معنى العموم على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر فبمعنى أمران أحدهما كل واحد أو الآخر شرط الانفراد والأول يجرى في

قطعا أو يو جب العلم بمدلوله يقينا فان قيل المعنى ان افادته ثابتة قطعا على أن يكون مقعولا مطلقا من غير لفظه أو وثبوتها قطعا قلت فلا

قروع أن الخاص يوجب الحكم قطعا لا خلاف بين الفقهاء وأعمه اللغة أن القصر لفظ مشترك بين الحيض والطمهر فقد استعمل في كل منهما على الحقيقة وورد ذلك في الأحاديث والأشعار أما في الحديث فكما في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جاس فأنظري فإذا أتاك قروك فلا تصلي فإذا حرك قروك فطهري وصلي وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك وأما في الشعر فكما في قول الرازي يارب ضعن وضب فارض له قبر ككفر الحائض ومثل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر لعمر بن الخطاب فليراجهها ثم يطلقها إن شاء فقلت العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء يعني بالامر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة أن يطلقها لكل قروء تطليقة وقول الأعشى يمدح أميران أمراء العرب قد آثر الغزو على المقام حتى ضاعت أيام الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها للشغل بالغزو عن بقوله

يستغرق الآحاد على سبيل البذل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لا يشارك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزأ من أجزائه وهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المختبر هو الأجزاء المنفقه في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات

(قوله والمراد بالوضع للكثير الخ) اعترض عليه بأن لفظ المجموع في قولنا مجموع الرجال كذا من افراد العام مع أنه ليس فيه وضع للكثير بشئ من المعاني المذكورة اذ ليس شئ من وحدان الكثير نفس الموضوع له ولا جزئيا من جزئياته وهو ظاهر ولا جزأ المفهومه الموضوع له بل جزء لما صدق عليه هذا المفهوم وأجيب بأنه نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له وأجزائه منزلة أجزائه كما يدل عليه جعله الرجل والقرس من قبيل الموضوع للكثير بحسب الأجزاء (قوله يندرج فيه المشترك الخ) فيه لف ونشر لكن اندراج المشترك باعتبار الشق الأول فقط واندراج اسم العدد باعتبار الثالث فقط وأما العام فاندرج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعروف باللام والكل الافرادى وبعضه باعتبار الشق الثالث كالمجموع والكل المجموعى (قوله كآحاد المائة) قيل فان كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الأجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحد بحسب ذلك المفهوم وفيه بحث لان كل واحد من أعضاء زيد يصدق عليه أنه عضو من زيد

المشترك لما سيجى من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو شرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البذل والثاني لا يجرى في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة أو جماعة جماعة وان كانت مركبة سواء كانا مجتمعين مع الافراد او منفردين عنه فلا يصح قوله في الجواب فيجئ نديد خل في حد العام النكرة المبينة الخ ولا قوله في الجواب عن السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البذل فان قيل هذا صحيح في الجمع المشكرك في المفرد على قول من جعله موضوعا للجنس وأما على قول من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فردين لانتفى التخصيص فينبغى الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك أن التخصيص ههنا ليس بتخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهذا لا يقتضى أن لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتمأمل قال (و المراد بالوضع للكثير) أقول المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكبه المصنف من كون كل من العام والمشترك وأسماء العدد موضوعا للكثير ومحصلة أن اللام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكانه قيل لان يحصل الكثير ويحتمل أن يجعل اللام صلة له ويجعل الكثير أعم من الكثير في نفسه بأن تعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وسبأنى ان الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما نقل عنه أنه تكليف لا يقال العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلى صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد من العشرة ليس مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال في قوله لمجموع وحدان الكثير وقوله أو جزء من أجزاء الموضوع له مساهلة وانما هو جزء من أجزاء ما صدق عليه الموضوع له لانا نقول العدد لكونه لا اعتبارا لكثرة في مفهوم جميع أسماء ما فوق الواحد من العدد فيكون اللفظ موضوعا لما ذكر وصادق على ما ذكر لا يتأني في اشتمال مفهومها على الكثرة فتسدر قال (المختبر هو الأجزاء المنفقه في الاسم كآحاد المائة) أقول فان كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الأجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحد بحسب

المعنى أنى كل عام أنت جاشم غزوة * تشد لأقصاها عزيم عزائكا

الظهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والشافعي وداود الظاهري وأبو ثور هو الظهر وهو رواية عن أحمد وقول عائشة والفقهاء السبعة وقتادة والزهرى وأبان ابن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمرو يزيد ابن ثابت رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة وأصحابه هو الحىض وهو القول المرجوع اليه لاجد وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراسخين وعامة الصحابة وجهود التابعين والسواد الأعظم من أكابر العلماء وأئمة الدين ولهم في هذا المدعى دلائل خارجة أشرف على القطع وليس الموضع موضع استيفائها ووجه قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله أن المراد من القسرو الحىض دون الاطهار والافلامندوحة من ابطال موجب الخاص وهو الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الظهر الذى وقع فيه الاطلاق يلزم نقصانه عن مدلوله والا فالزيادة عليه وكلاهما باطلان لاجمالة فان قيل لانسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار يسئل الواجب بالشرع

المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفصلة عام ولم توضع للنكرة قلنا الوضع أعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفصلة أن الحكم منقضى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النقي بمعنى عموم النقي عن الاتحادى المفرد وعن المجموع فى الجملة لانتفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفصلة مجاز والتعريف للعام الحقيقى لا نأقول لانسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لاجمالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لا نأقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستهزئا لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاتحاد لا نأقول أراد بالصاوح اسم السكلى لجزئياته

فلا تفاوت والظاهر أن ما ذكره الشارح مبنى على ما حقق فى موضعه من أن أجزاء العدد هى الوحدات لا غير (قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك الخ) لفظ هذا اشارة الى ما يتضمنه الكلام كأنه قال قد ثبت باستعمالهم للنكرة المنفصلة حكم الواضع بأنه كطابق نكرة فى سياق النقي فالحكم منقضى عن كل فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعى واعلم أن الوضع بالمعنى الذى أشرنا اليه مختص بالحقيقة وله معنى آخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع بأن كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصى فيما وضعت له بالوضع الشخصى والوضع النوعى بالمعنى الاول ولا يمكن على ذلك من ذلك (قوله كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) وأورد عليه أنه لم يرد ههنا عموم الافراد واستغراقها فليست عامه بمقتضى التعريف وان أريد ذلك فقد استعملت فى غير ما وضعت له بالوضع الشخصى ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعى وأجيب بأنه كلام على السند وقد يتكلف فى الجواب بأن المراد نفس النكرة ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وأما الوضع النوعى فبالنسبة الى وقوعها فى سياق النقي (قوله انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها الخ) يعنى أنه انما يصلح للاولى وليس بمستغرق بالنسبة اليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الاستغراق وليس يصلح للثانية ضرورة أنه لا يطلق عليهم فيخرج بالنسبة اليها بقيد الصاوح (قوله لا نأقول أراد بالصاوح الخ) الاولى أن يفسر الصاوح بما تناوله الاقسام الثلاثة بأن ينضم الى المعنيين المذكورين قوله أو صاوح اسم لكل واحد من وحداته الذى هو نفس مدلول ذلك الاسم كما يتوهم فى أول الرأى اختصاص الصاوح بالامر بن بقى فيه بحث وهو أن تعميم الصاوح بقيد جعل ما تتضمنه المائة من الاتحاد مما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها أيضا مما يصلح له

ذلك المفهوم قال (كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أقول فان قيل لا ينافى هذا ما سبق من قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك قلنا لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استعمل من وقوعها فى سياق النقي فكان الواضع قال كل نكرة وقعت فى سياق النقي فهى لنتى كل فرد فان قيل اذا أفادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه أيضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لما عرفت أن للوضع النوعى معنيين أحدهما مختص بالحقيقة والاخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (لا لما يتضمنها المائة من الاتحاد) أقول حصول هذا الاحتراز أيضا مبنى على التحقيق الذى ذكرنا من عموم صورة النقي فلا تغفل

لا يكون الا اطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضمي البعض الذى وقع فيه الاطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما يجب بالعمدة قلنا اما ان يجمع

او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضامنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجمع وأسماءها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق من فروع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والجمع منكر) المتصرف في العام عند غير الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جميع من المسميات باعتبار أمر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغراقا أو لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجلا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم ان يدون واسطة جمعا منكر أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر

وقد عرفت أن المائة ليست بمستغرقة بالنسبة الى تلك الجزئيات فينبغي تخرج أسماء العبد من تعريف العام بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانها ليست بمستغرقة بالنسبة الى بعض ما يصلح له اللهم الا أن يقال يكفي في عدم خروجها بقيد الاستغراق للجميع انما مستغرقة لجميع ما يصلح له من فروع أعني باعتبار الدلالة التضمنية فالحق أن يقال أسماء العدد لها جزئيات وأجزاء فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق وبالنظر الى الثاني يخرج بقيد غير محصورة لا يقال قوله غير محصورة لا يخرج أسماء العدد مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لا يقال قوله محصورة وقع في سياق النفي فيقتضى انتفاء الحصر مطلقا (قوله أو تضامنا) هذا اما تاسم أو على اصطلاح الاصول والافاق احاد المائة جزء لما صدق عليه المائة لل موضوع الذي هو المفهوم الكلي (قوله من فروع صفة لفظ) ويجوز ان يكون مجرورا كما قبله صفة لكثير ومعنى استغراق الكثير أن لا يكون شيء مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير (قوله عند من يقول باستغراقه) نظر الى ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا لله لفسد تاحيث صح الاستثناء وان رد بفتح كونه الاستثناء بل هي صفة بمعنى غير (قوله يدل قرينة على عدم استغراقه) برد على المصنف ما نقل عن الشارح من أن هذا التقسيم انما هو باعتبار المعنى المتبادر من الوضع وهو الوضع الشخصي أو النوعي الذي ليس في المجاز المقسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من أقسامه اللهم الا أن يقال القرينة اذا دلت على خروج بعض افراد الجمع المنكر مثلا فلا نسلم أن دلالة على الافراد الباقية ليست بحسب الوضع غاية الامر ان خروج بعض الافراد منه بالقرينة فالقرينة انما تلاحظ في عدم اعادة الخارج لافى الدلالة على الباقي وسيجي في آخر البحث تنبيه لهذا الكلام (قوله بل كل عام مقصور الخ) اعترض عليه بمنع كون هذا الايجاب الكلي مقتضى عبارة المصنف لان مراده من الجمع المنكر الذي يدل القرينة على عدم استغراقه ما لم تكن قرينة تخصصها العقل لان المخصص ان كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء وبه لا يخرج العام عن كونه مستغراقا على ماسياتي وأجيب بأن ليس معنى ماسياتي من أن

قال (قوله مستغرق من فروع صفة لفظ ومعنى استغراقه الخ) أقول يمكن أن يكون مجررا صفة كثير كما قيل معنى استغراق الكثير ان لا يكون شيء مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال (وعلى هذا التقدير الخ) أقول بمعنى على تقدير كون الجمع المنكرا عاما عند من يقول باستغراقه وتخصيص الكلام أن بعض العلماء لم يشترطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وان قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه ولا يمكن للثاني فليتامل قال

من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على أنه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص فنور رأيت اليوم رجلا فان من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي (وان كان) أي الكثير (محصورا) كالعديد والثنية (أو وضع للواحد نخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد

وجوب التبرص في هذه المدة أو وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة أما الاول فغنى عن البيان وأما الثاني فغايبته أنه ثابت بالاقضاء والثابت بالاقضاء كالثابت بالعبارة في كونها بالشرع لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان مسوجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص انما هو ثلاثة اطهار وأما ذلك البعض فانما هو وبالضرورة والاقضاء فلا يلزم البطلان لاننا نقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تبرص ثلاثة وبهض

ولا معنى للبطلان غير هذا هي أن فقهاء القرن الاول والثاني اختلفوا على قولين وكل من

قسيموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك والمؤول وانعام أورد المؤول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المحمدم ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفته الاقسام التى تحصل منه وهو هذا

وتحويه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) إشارة الى أن النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظراً الى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكره فى الاسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى أو ورد عليه أن المؤول قد لا يكون من مشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى كاذ كرفى الميزان أن الحمل والمشكل والخنى والمشارك اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مقسماً واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد

المخصص اذا كان هو العقل فهو فى حكم الاستثناء أن العام مستغرق بعد التخصيص كما فى الاستثناء بل ان العام اذا خص منه البعض بقريته الفعل فهو وقطعى فى الباقى كما فى الاستثناء ولا يورث شبهة والا فالمراد بالاستغراق ان كان ماهو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكسر القرينة المخصصة عندهم يقول باستغراقها بل هو مستغرقها أيضاً وان كان الاستغراق بحسب الارادة فالظاهر انه ليس بمستغرق (قوله وفساده بين) قيل فسادة ممنوع لان اللفظ الذى كان عاماً ثم قامت القرينة على خروجه عن عمومها لان سلم أنه عام حقيقة بل لوسمى عاماً باعتبار ما كان ولئن سلم أن البعض يسميه عاماً حقيقة فن الجائز أن يصطلح البعض على عدم تسميته عاماً ولا مشاحة فيه فان قلت الامام الذى خص منه البعض فى نفسه عام لان نظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين أن ما خصص منه لا يصلح له فهو اذا منظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يمنع الصلاحية بحسب الدلالة بل بحسب الارادة نعم رد على المصنف أن الاستغراق متحقق فى الجمع المنكسر بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق بحسب المناسب للتقسيم بحسب الوضع فليمتأمل (قوله كاذ كرفى الميزان الخ) قيل جعل المشترك قسماً لما ذكر من الاقسام ليس كما ينبغي الا أن يفسرها صاحب الميزان بغير ما ذكر فى هذا الكتاب من تفسيراتها (قوله لانه الذى من اقسام النظم صيغة واحدة) وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل على أحد مضموماتها وبعده لم تتغير تلك الدلالة فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام المؤول فان قلت النظر فى هذا التقسيم ان دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظر الى أمر آخر فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التأويل اليها لا بمجرد اقلنا ملاحظة أمر آخر فى المشترك لا لاجل دلالة

(وفساده بين) أقول فسادة ليس بين لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار فيما سيجى أن العام الذى أخرج بعض أفراده بغير مستقل حقيقة فى الباقى مطلقاً والذى أخرج بمستقل حقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار فلما اختار هناك أن العام المخرج عنه بعض أفراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة فى الباقى وظاهر أن انتفاء الاستغراق موجب استغراق العموم لانه شرط فيه عنده ووجب ههنا التعرض له بدرجه فى الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص ولا عام نعم سيعرض الشارح رحمه الله تعالى على محتمل المصنف رحمه الله تعالى هناك فلما أراد الشارح رحمه الله تعالى الإشارة الى ذلك كان حق العبارة أن يقول أراد بقوله ونحوه كل عام مقصور على البعض وسبب فسادة تأمل ولا تغفل قال

ذهب منهم الى ان المراد من القرء الطهر الذى باحساب الطهر الذى وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتمال احداث قول ثالث مخالف للاجماع قالو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو باطل مردود على صاحبه قستم حجة أبى حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى ثبات لزوم الزيادة على هذا التقدير (قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة انطهر) وذلك بالاجماع والحديث المشهور فى حادثة ابن عمر فيكون هو المذمور للشارع فى نصب الاحكام فلا يرد أن هذا الدليل ناهض فيما اذا اطلقها فى الحيض اذ لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك بلا بيان لانه يعرف

عدم تجزئتها كافي عدلة
الاسمة وليس على هذا
بطلان موجوب الخاص
(قوله لا يكون بين الخ)
قبل الفرق ظاهر لان
الظهير في الاول قد انقطع
بالحيض فيكون ظهرا
واحد بخلاف البعض
من الثالث لان الامور
المستمرة لا تعرضها
الاعداد الا عند انتهاء
الى الاضداد ورد بان ذلك
كاي توقف على انتهاء
يتوقف على ابتداء فان
جاز اطلاق الظهور الواحد
على البعض من الاول
بمجرد الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض
من الثالث بمجرد الابتداء
من الحيض ومن فصل
الامر فعليه البيان قوله
وقد تردت به لان
ما ذكره القوم في جواب
هذا السؤال انما كان
قولهم ان الظهران كان
اسم المجمع فثبت
ما ذكرنا سالما عن المتع
وان لم يكن كذلك لزم
انقضاء العدة بظهور واحد
بل باقل ضرورة اشتماله
على ثلاثة اطهار او اكثر
باعتبار الساعات (قوله
وقوله تعالى فان طلقها الخ)
لا خلاف في عدد اطلاق
المشروع بين الائمة وانما
انطلاق في ان الخلع فسخ او طلاق فذهبت الجنازة الى انه فسخ وهو القول القديم للشافعي

او القياس او التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروم معنى كونه من اقسام النظم صبغة ولغة ان الحكم بعد
التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك
والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليحقق كونه من اقسام النظم صبغة ولغة فان المشترك
موضوع لعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ
الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صبغة ولغة أي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيراً
لأنه لا يؤيد قياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صبغة ولغة وكذا اذا لم يكن
مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضا الاسم الظاهر) قيد
بذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه أراد ما ليس بمضمرة ولا اسم اشارة والصفة

اللفظ على المعنى بل لتعيين المراد فيستقيم (قوله كافي ثلاثة قروم) فان الخفيفة تأملوا في جوهر
الكلمة فوجدوه قد وضع للمعنى الاجتماع ولهذا سميت لقراءة قراءة لاجتماع الحروف والكلمات
خمولها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار (قوله ومعنى كونه من
اقسام النظم الخ) انما يضاف الحكم بعد التأويل الى الصيغة لما سبق من أن التأويل لتعيين المراد
لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التأويل وفيه بحث لانه حيثما يجب أن يجعل المفسر من
الاشتركا أيضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور فارق بينه وبين ذلك المؤول فوجب لعله من اقسام
هذا التقسيم وعد ذلك للمفسر من اقسام التقسيم الثالث اللهم الا أن يقال الحكم في المفسر يضاف الى
المفسر القطعي لفته بخلاف المفسر الظني (قوله وقيل المراد بغالب الرأي الخ) أي قيل في الجواب عن
الاراد المذكور وحاصله أن هذا لتعريف للمؤول الذي هو من اقسام النظم صبغة ولغة وكونه من تلك
الاقسام لا يتحقق الا بتحقق الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة وقد عرفت من
الجواب الاول ما في هذا الجواب من نوع ضعف ولذا أورده بعده بقيل (قوله وكذا اذا لم يكن مشتركا
الخ) يعني أن الظني والمجمل والمشكك كالمشتركا في انه اذا أزيل خفاؤه بقطعي يكون مفسرا وبنظري
يكون مؤولا ولا يكون من اقسام النظم صبغة ولغة وقيل انها ليست من قبيل المؤول مطلقا كما أن
اشتركا اذا حمل على أحد معنييه بقطعي أو بخبر واحد وقياس لا يكون مؤولا (قوله وكذا اسم الاشارة)
أورد عليه أن الموصول أيضا خارج عن الاسم في اوجه الاقتصار على المضمرة واسم الاشارة وقد يجاب
بأن الوصول من أسماء الاجناس وهو مردود بنصريح النجاة بعدم كونه منه ماد كره في الاقليد وأجيب
ايضا بناء على ما قيل واشتهر من جوز كون القسم اعم من المقسم من وجه لان الموصولات داخله في

(أو التأمل في الصيغة كافي ثلاثة قروم) أقول بيانه أن الخفيفة حملوا القرء على الحيض دون الاطهار
خلاف للشافعية لانهم تأملوا في نفس جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع للمعنى الاجتماع حتى ان القراءة
انما سميت قراءة لاجتماع الحروف أو الكلمات بل القرينة أيضا على ما قيل خمولها على معنى يناسب
الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار قال (قيد بذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا
اسم الاشارة) أقول لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته وتوجيهها ان المصنف رحمه الله تعالى لما أراد ان
يقسم الاسم أو لاني الصفة والعلم واسم الجنس فكان المضمرة واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام قيد
الاسم بالظهور لا خارج المضمرة وأرا غير اسم الاشارة بقريته التقسيم ولا يمكن أن يراد بالاسم الظاهر
ما يقابل المشترك حتى يشملها أيضا لانه لا اصطلاح فيه فيبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا تقسيم الظاهر في
مقابلة المضمرة ثم أخرج عنه اسم الاشارة أيضا والحال أن المضمرة واسم الاشارة وهما مفترقان

مقتضى

في أن الخلع فسخ أو طلاق فذهبت الجنازة الى انه فسخ وهو القول القديم للشافعي

بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمه ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعول إذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والمكان ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة تكون على وزن الفاعل

العام وإن لم تدخل فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس (قوله ولقائل أن يقول الخ) وأجيب عنه بما تقدم من أن المقصود الأصلي في الصفة هو المعنى المصدرى وملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها ولذا عرفوا الصفة بمبادل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود فيه المصنف على الأول يجعل المعنى المصدرى مقدما في الذكر والاعتبار مع تأخره بالذات عن الذات وعلى الثاني بإدخال مع على وزن المشتق الدال على الذات المبهمة فإن مع كثيرا يدخل على التابع كقوله تعالى إن الله معنا فكان كل من المعنى المصدرى والذات داخل في الموضوع له لكن الأول بالقصد الأصلي والثاني بالتبع نخرج بقيد الدخول مثل أحمر علما نظر إلى المعنى الأصلي لأنه ليس يجوز خروج بالقيد الثاني أسماء الزمان والمكان لأن المعنى وإن كان جزءا منها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الأمر بالعكس وفيه بحث لأن الأكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير ولو سلم فقد صرح الشارح في بحث الاستعارة التبيهية من المطول أن المعنى مقصود أصليا في أسماء الزمان والمكان والآلة أيضا وقد يجاب عن أصل السؤال بأن المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق أي وزن مشتق ما كالضارب والمضروب وقرئ منه ما يعل المراد بوزن المشتق وزن المشتق المحض وهو الفاعل والمفعول فكانه قال الاسم الظاهر إن كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثي المنجرد وعلى الصفات المشبهة لكن يرد النقص بمثل الآخر أيضا لتعريف عن معنى الفاعل والمفعول بوزن الضارب والمضروب تسامح كما لا يخفى واعلم أن هذا التوجيه مبني على أن يعتبر وزن المشتق في جانب الموضوع له وخبر من معنى الاسم بأن يجعل

و يصدق عليها أحد المعرفة وكل ما هو كذلك لا يخرج عن هذا التقسيم لأنه خادج بجميع الأسماء إن كانت دائرا بين النفي والاثبات فالمراد بالظواهر ما يقابل المشترك نعم يرد على الشارح رحمه الله تعالى أنهما كما خرجا عن الأقسام فقد خرج عنهما الموصولات أيضا فواجهه الإقتصار عليهما لا يزال انفرادا خلة في العام لأن المراد بالعام ما وقع في الصفة واسم الجنس والموصول وليس منها والقول يجوز أن يكون القسم أعم من المقسم من وجه كلام ظاهري قال (ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة الخ) أقول هذا الاعتراض إنما يرد على توجيه شارح كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على ما فادته عبارة المصنف موافقا لما تقر عند الجمهور وروحيته موقوفة على مقدمة يستقر عليها رأي الشارح وسائر المحققين وهي أن الاسم قد يوضع لذات مبهمه باعتبار معنى معين هو المقصود في تركيب مدلوله من ذات مبهمه لم تلاحظ معها خصوصية أصلا من صفة معينة مقصودة فيصع إطلاقه على كل متصرف بتلك الصفة ومثله يسمى صفة وذلك المعنى المتعريف به يسمى محكما كضارب ومستخرج وأفضل وعطشان ونحو ذلك ويلزم ذكر موصوفيه لفظا أو تقديرا تعيينا للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها فتكون أسما لا يشبهه بالصفة قطعا كقرس وأبل ونحوهما وقد يوضع لها يلاحظ في الوضع معنى له فوع تعلقها وذلك على قسمين الأول أن يكون ذلك المعنى خارجا

الثاني والباية عند الباب لا البابين اثنين وهكذا ففيه دليل على أن الجمع بدعة غير مشروع خلافا للشافعي وإن قوله فامسك بعروف أو

أنه طلاق وهو مذهب جاهير الأئمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعي وفي أنه يلحقه صريح الطلاق أم لا فقال أصحابنا والثوري والأوزاعي نعم وروى عن ابن مسعود وأبي الدرداء وقال الشافعي وأجدلا وهو مذهب ابن عباس وابن الزبير وجعل غير الإسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقا ومثرو عيمة الصريح بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام إن أصحابنا جملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بعروف أو تسريح بإحسان على الطلاق الشرعي أعصم من أن يكون رجعا أو غيره إذ لا دليل على التخصيص وليس بعهد وقيل الذكر والرجعي رجعا يكون عمرة واحدة وقالوا معناه إن الطلاق الشرعي تطبيقه بعد تطبيقه على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة كقوله ثم أرجع المصكرتين وقولهم ليسك وسعديك وحنانك وهذا دليل ونحو ذلك من الثنائى الذي يراد به التكرير دون التثنية أى كره بعد كره لا كرتين

أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعالان والفعل والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الأبيض والأفضل مثلاً هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعالان ولا معنى الخير هو الخير به مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدرج هو الاستخراج والدرجة مع المستفعل والمفعول وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان إلا أنه للقطع بأن انقول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه البياض مع الافعل والمدرج معناه الدرجة مع المفعول (قوله وهما) أى العلم واسم الجنس اما مشتقان كما تم ومقتل

قول المصنف مع وزن المشتق متعلقاً بكان وهما قوجيه آخر ادعى جيد الدين الشاشي سماعه من المصنف حاصله أن يجعل مع مته لقا بوضع حتى يكون مقارناً له وزن المشتق مع المشتق منه رجزه من الموضوع له ويراد بوزن المشتق هيئته والمعنى أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كالأمرين المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة فان ما اشتقت هي منه موضوع علمي وهيئتها موضوع لمعنى آخر كهيئته الضارب والعطشان وغيرهما فلا يرد منع انعكاس التعريف لكن يرد منع اطراده لصدقه على أسماء الزمان والمكان والآلة ولم يجعلها أحد من الصفات ولعل المصنف انتمت مخالفة القوم في الاصطلاح وجعل المذكرات من الصفات فانه لا يتماشى عن مخالفة في موضع ويؤيده تصریحهم بان الاستعارة التبعية انما تجرى في الحروف والافعال والصفات فان الاسماء المذكورة ليست من الحروف والافعال فلزم أن تكون من الصفات (قول المصنف فان شخص معناه فعمل) قيل يدخل فيه علم الجنس لان الشخص أعم من الخارجي والذهني رقيه نظر إذ لو اعتبر الشخصيات الذهنية في اعلام الاجناس لاستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية والاقرب أن يقال علمية الاعلام الجنسية تقديرية لضرورة الاحكام فلا يضر في خروجها عن قسم العلم ودخولها في مقابله كما أشار اليه

عن الموضوع له وسبباً باعتبار تعيين الاسم أجزاءه كما جرد اذا جعل علم الذات فيها حصرية وكالدابة اذا جعلت اسمالات الأربع في انفسها وجعلت سبباً لوضع الاجزاء من مفهوم اللفظ الثاني أن يكون ذلك المعنى داخل في الموضوع له فيتكرب من ذوات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان والمكان والدابة اذا جعلت اسم الذوات الأربع مع ذابيتها وهذات القسمان أيضاً من الاسماء ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشبهان بالصفة والقسم الأخير أشد اشتباهاً بها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما واستدل على أن المقصود هو المعنى أو الذات بأن الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف رحمه الله تعالى لما أراد أن يبين الصفة بحيث تتماز عن الاسم المشبه بالصفة جعل المعنى المصدرى مع تأخره عن الذات بالذات مقدم ما في الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التي يدل عليها وزن المشتق إشارة الى ان المقصود الاصل في الصفة هو المعنى المصدرى وانما لاحظ الذات لضرورة قيام المعنى بها وقد نبه على هذا التدرج من التبعية بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيراً ما تدخل على التابع كقوله تعالى ان الله مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقاً بوضع وزن المشتق مندرجاً تحت الوضع وأراد بما وضع له المشتق منه المعنى المصدرى وبما وضع له وزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدرى والذات داخل في الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصل والثاني بالتبع فكانه قال ان كان معناه عين المعنى المصدرى المقصود بالذات والذات المقصود بالتبع فخرج الاعلام المشتقة نظر الى المعنى الاصل كما جرد لان المعنى المصدرى ليس جزءاً من الموضوع له فيها الكسبه ايس مقصود بالذات بل الأهر بالعكس لكن الشارح التحريرقصر النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يعتبر منه لا الذات فارتكب الى التوجيه

تسريح الآيه تحبير لهم بعد ان علمهم كقيمة الطلاق المشروع بين أن يسكروهن بحسن العشرة والقيام بما وجبهن وبين أن يسرحوهن السراح الجليل الذي علمهم أعم من أن يكون بالمراجعة أو بالمناكحة هرة أخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين بالعدة أو بايقاع الثالثة ثم قال فان خفت أن لا يقبها احد ودان الله فلا جناح عليهم ما قوما اقتدت به أي لا تم على الرجل فيما أخذوا عليها فيما اقتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء مع انها لا تخلص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل تقريراً لعله فكان بياناً بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقر وفيما سبق من الطلاق وان الافتداء طلاق لا يفسخ وأنه فومان بمال أو بغير مال ثم قال فان طلقها أي بعد الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في صدر الآيه كلاهما أو أحدهما فتمده واستوفى نصابه فلا تجل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فهو دليل على مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح بتولاه النساء خلافاً لما في قولها وفيما

ولا

ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآيه تزلت في ثابت بن قيس بن مهران واهر انه جملة أو زيفت

فكرة

ولا يصح التمثيل نحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والترتيب فتد أحدهما إلى الآخر فالزيد مشتق والمردود إليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فتجعلها الأعلى معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بأن المراد بالطلق نفس المسمى

الفاضل الشريفة في جواهر المطول (قوله ولا يصح التمثيل بنحو ضارب) قيل فيه نظر لوجه التمثيل به أيضا إذا جعل علما ثم اتفق اشتراكه لكثرة العلمين به فإنه يكون اسم جنس مشتقا جنسنا (قوله تارة باعتبار العلم الخ) التعريف الأول باعتبار حال المتعلم والتعريف الثاني باعتبار حال واضع اللغة ثم اعتبار التناسب في اللفظ للاحتراز عن مثل قعد وجلس ثم اعتبار التناسب في المعنى للاحتراز عن مثل ذهب وذهب ثم الظاهر من قوله والترتيب أن التعريف بمطلق الاشتقاق فيدخل مثل جيد من الخلد ولو قال والترتيب لاخص بالاشتقاق الصغير كالتعريف الثاني ثم الخلق أن أحد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا وهو الدال على معنى الآخر بالزيادة ولهذا التعريف يخلو عن الدلالة على ذلك إذا يعلم منه أنه هل يصلح كل واحد من اللفظين أن يرد إلى الآخر كما هو الحق (قوله ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا) لأن المناسبة بين الشئيين لا تنقل إلا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الذات المسمى فلا تحقق فيه من هذه الحثية المناسبة بينه وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث لأن جهة المناسبة لا يلزم أن تكون داخلية فيه بل يجوز أن يكون لازمه مناسب للمشتق منه ويكفي هذا الاعتبار في الاشتقاق عند المحققين ألا يرى أن صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمولانه تنويه بالمسمى وإشارة بذكره ولاشك أن الإشارة إلى الرفع خارجة عن مفهوم الاسم وبالجملة إذا كان لشيء معين صفة بها تناسب معنى آخر فقد يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون تلك المناسبة سببا لترجيح المأخوذ على سائر اللفظا فيحصله علمه فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنس كالأبرار والعبيق (قوله مشعر بأن المراد من المطلق الخ) أجيب عنه بأن كلام المصنف مبني على

والاعتراض ما رأى من التمثلات والتعريفات حيث أسند الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والآلة إلى وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول ولما ورد أن هذا إنما دلالة لفظ عليه التجاني دفعه إلى الشيوخ ثم رتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والشجرة تنبئ عن الشجرة ثم ان المصنف ذكر أقسام الاسم المشبه بعضها بالصفة حيث قال والأى وان لم يكن كذلك بأن لا يوجد فيه المعنى المصدرى أصلا أو يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له أو يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان شخص معناه فعلم والأقسام جنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق أو لا فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض لغير المشبه بالصفة كزيد مثلا والمشتق المشبه بها كحجر ويدخل فيه علم الجنس لأن الشخصى أعم من الخارجي والذهنى والاسم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض لغير المشبه بها أصلا بل كابل وفرس والمشتق هو المشبه بها أشد اشتباها كاسماء لزمان والمكان والآلة ولا يخفى أن ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا إلى المعنى العلمي بل إلى الأصل المنقول عنه باعتبار حال العملية في الجملة ولهذا جرد الحاجة دخول اللام عليه فاندفع قول التعريف ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا الخ ان أراد به الطعن كما هو الظاهر هذا ما تبسرتي من تقرير خاد المصنف وتحقيقه بعون الله الملك الفتح وحسن توفيقه قال (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فطلق مشعر بأن المراد الخ) أقول لعلمه انما استفاد هذا الأشعار من

عبد الله بن سلول أو بنت سلول أو حبيبة بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت في دواوين السنة وفي مسند أحمد وغيره وكان ذلك أول خلع في لاسلام فبالإيردائ أكثر الأحاديث يدل على ان الآية نزلت في الرجعي وأنه لا دليل على ان الخلع طلاق وأنه يلحقه الصريح لان المعنى عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا عبارتي دلالة الآية على المقصود والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا يدل على ان المراد من الطلاق في الآية هو الرجعي وبينهما فوجدان قيل فإذا كان النسب صحيحا بانطلاق ثالثا فقوله فان طلقها يكون تريها أو تكرار اقلنا قوله فبسر صحيحا بان لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه وأثره المستتر عليه على معنى انه ان طلقها الثالثة اختيارا لا حيد الا من المشروعين الجائزين له فحكمه ان لا فصل له حتى تنسك زوجا غيره فلا يلزم الترتيب ولا التكرار لان تعيين لاحتمال كونه بيانا

فان قيل فلا يدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الألف في اللفظين على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بيانا

عند الإطلاق إذا لفرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا لامتكلم فلم من هذا لتقسيم كل من الاقسام وعم اب المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي

للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا بالافتداء الذي تضمنته الطلقتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة المفسرين يكون الافتداء مقدما على التسريح والايلازم ان يبيع على ان تقدمه على الافتداء انما يفيد جواز كون الطلقات الثلاث كلها وبعضها اقتداء فيدل على جواز الثالث مع سبق الاقتداء ومن غير سببه وهو المطلوب فان قيل لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك الهم جل نحو جيب الفاء في قوله فان طلقها في ثبات مشروعية الطلقة الثالثة وايجاب التحليل بعدها من غير سبق الاقتداء قلنا لان سلم ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الاقتداء فقط وقد علمت انها مرتبة

دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فحصر برقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض (قوله فهو ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابله بعض أقسام المعرفة وهو المهور الذهني أو رد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها (قوله عند الإطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والاحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ يعينه ونكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا يعينه

ما ذهب اليه الاكثرون من ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر فيكون المسمى نفس الفرد وأيضا سيصرح الشارح بأن مسمى اللفظ بعمومه مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المصنف بأن المراد في المطلق ليس الفرد غير مسلم فان قلت اذا كان المراد بالمسمى الفرد لم يبق لقوله اشخاصا كلها أو بعضها معينا أو منكرات بمعنى قلت تمايز الاقسام انما هو بالحشيات والاعتبارات واعتبار كون المسمى غير معين مثلا غير اعتبار كونه بلا قيد كما أن اعتبار كونه معين غير اعتبار كونه مقيد وانهم لا يعتبرون تدين الشئ من القيود فالمعارف أيضا توصف عندهم بكونها مطلقة وقيدة وقد يجاب أيضا بأن المقصود الاصلى نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فحصر برقبة أي بدالرقبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفرد ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التحرير اليها فانه لا يقع الاعلى الفرد كما يقال في المهور الذهني نحو ادخل السوق أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وأنت خير بأن هذا المعنى مما يتمشى في العام والنكرة على ما لا يخفى وظاهر كلام القوم أن المهور الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة لكن المصنف لم يلتفت اليه (قوله ليستعمل في شئ يعينه) ليس المراد به التعيين الشخصي واللام يصدق التعريف على غير العلم الشخصي بل المراد التعيين بوجه ما وقيد الحيشية مراد أي يستعمل في شئ معين من حيث انه معين والمراد باشئ المذكور في التعريف أعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كافي الاعلام

حل المسمى على الطبيعة النوعية بملاظة رجوع ضمير أشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق وضع للواحد النوعي فليتامل قال (وليس كذلك للقطع بأن المراد الخ) أقول يمكن دفعه بأن المقصود الاصلى نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فحصر برقبة أي بدالرقبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفردية ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التحرير اليها فانه لا يقع الاعلى الفرد كما يقال نحو ادخل السوق واشترى اللحم أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولهذا قيل انه في المعنى كالنكرة قال (قوله عند الإطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن الخ) أقول اعلم أن المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني الحروف والنكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا الامتناع حال الاستعمال واللام يصدق كلامه مقصوده وكذا السامع لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع واللام يصدق الخاطب معه والوقوف على السوق بين المدبره والنكرة لا يحصل انما قال بعض الافاضل ان التعريف يقصده معين عند السامع من حيث انه معين كانه أشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فقد يقصدها الثقات النظر الى المعين من حيث انه ذاته ولا يلاحظها تعينه وان كان معين في نفسه لكن بين مصاحبة اليقين وملاحظة الفرق جلي ومهد في تصوير ذلك مقدمة هي أن فهم المعاني من اللفاظ بمعونة اللفظ واللم به فلا بد أن تكون المعاني مقصودة مما تارة بعضها عن بعض عند السامع فاردل باسم على معنى فاما أن يكون ذلك لا اعتبارا أي كونه المعنى معين عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه أولا فالاول يسجد معرفة والثاني نكرة والمصنف رحمه الله تعالى أشار الى هذا التحقيق حيث أراد بالاطلاق الاستعمال بقوله ذكر السامع وجعل عند الإطلاق

قال المعين

فإن بعض الأقسام قد
يجتمع مع بعض وبعضها
لا مثل قولنا جرت العيون
فن حيث أن العسرين
وضعت تارة للباصرة
وتارة لعين الماء تكون
مشتركة بهذه
الحيثية ومن حيث أن
انعمون شاملة لأفراد
تلك الحقيقة وهي عين
الماء مثلا تكون عامة
بهذه الحيثية فعلم أنه
لاتناقض بين العام والمشارك
لكن بين العام والخاص
تناقض فلا يمكن أن يكون
اللفظ الواحد خاصا
وعامبا بالحيثيتين فاعتبر
هذا في البوق فإنه سهل
بعد الوقوف على الحدود
التي ذكرنا

فالمعتبر في التعيين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند
السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل
معينا للسامع أيضا إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن تميز الأقسام
الذاتية كقوله ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحيثيات قد دللتنا في بيان كل وضع
الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لأفراد معنى واحد كما في لفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعها
ومما وضع لما يصدق عليه كإي سائر المعارف ثم إن هذا التعريف سمي على ما اشتهر بين أهل العربية
أن غير العلم من المعارف موضوع إيمان كلية لكن غرض الوضع من وضعها لها أن تستعمل في أفرادها
والحق كما أشار إليه الفاضل الشريف في حواشي المطول أنها موضوعة لكل معنى منها وضع واحد عاما
فلا يلزم كونها مجازا ولا الاشتراك لعدم تعدد الأوضاع (قوله فاعتبر في التعيين الخ) حاصل الفرق
بين المعرفة والنكرة أن في لفظ المعرفة إشارة إلى أن مفهومها معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فإن
معناها وإن كان معلوما للسامع أيضا لكن ليس في لفظها إشارة إلى تلك المعنوية وبهذا يظهر سر كون
الضمائر الراجعة إلى النكرة معرفة مع كون المرجوع إليه نكرة وكذلك كون المعارف بلام العهد
معرفة مع كون المجهود نكرة كما في قوله تعالى كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (قوله
ولا بما عند السامع دون المتكلم) أي لا اعتبار في المعرفة بكون المستعمل فيه معينا عند السامع في
نفس الأمر حتى يكون اللفظ مجرد ذلك بدون دلالة على ذلك التعمين معرفة ولا في النكرة يكون
المستعمل فيه غير معين أي غير معلوم عند السامع في نفس الأمر لأنه معلوم عنده في نفس الأمر كل من
المعرفة والنكرة إذا الكلام فيما كان عاما بالوضع واللام بقدا التحاليل معه قيل ولقائل أن يقول مراد
المصنف بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الإطلاق كونه معينا به بحسب دلالة اللفظ بحيث

والسامع قسدين للتعين وعدمه كما اعترف به الشارح رحمه الله تعالى وأراد بقوله ذلك الفرق بين المعرفة
والنكرة في التعيين عند الوضع أعما لا يقتصران بالتعريف في المعرفة وعدمه في النكرة عند الوضع لأنهما
مستويان فيه بالنظر إليه وبقوله لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون لرجل معينا للمتكلم أنه يمكن أن
يكون كذلك لكن الوضع لما يعتبر التعيين بالنظر إليه في المعرفة لم يلائم ذلك التعيين بل بالنظر إلى
السامع لأنه المعتبر عند الوضع فكان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبرا للوضع تعيينه عند السامع حال
الاستعمال والنكرة ما وضع لشيء غير معتبرا للوضع تعيينه عند السامع حال الاستعمال إذا عرفت هذا
فاعلم أن تعريف المصنف لهما أحسن مما نقل الشارح أما أولا فلا تنافي الموضوع له فيهما مراد كور فيما اختاره
دون ما نقل الشارح وأما ثانيا فلا تنافي قد عرفت أن مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال
السامع واعتبار التعيين والامتناع عنده وعبارة المصنف بغيره دون ما نقل ثم إن قول الشارح فاعتبر
في التعيين وعدمه أن ذلك بحسب دلالة اللفظ إلى آخره منظره فيه أما هذا القول فلأنه وإن كان مسلما في
نفسه لكنه لا يخالف ما ذكر المصنف كما تحققت رأيه قوله بحالة الإطلاق فلما عرفت أن مراده بالإطلاق
الاستعمال والشارح عتري بكونه معتبرا لأنه ما خرد فيما استحسنه من التعريفين وأما قوله دون
الوضع فلما عرفت أن المراد له لاسواه عند الوضع وهو مطابق للوضع وأما قوله ولا بما عند السامع فلما
عرفت أنه مدار الفرق فكيف لا يكون مقبلا وأما قوله لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل
معينا للسامع أيضا فلا تنافي قد عرفت أن هذا الامكان لا يكفي في كونه معرفة بل لابد من اعتبار الوضع
ذلك التعمين وملاحظته الحمد لله ملههم الصواب وإليه المرجع والمآب قال (يريد أن تميز الأقسام
الذاتية) أقول نعم أن أكثر ما يكون اعتبار الحثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف

عن التلقين اللتين
كلاهما أو أحدهما
اقتداء فاقيل هذا
يقضي أن لا يشرع الخلع
الأبعد اثنتين قلت لم
تخص الاقتداء بالثالثة
والاقتداء غير مرتب
بالفعل عليهما (قوله ذكر
الإطلاق المقبول للرجعة
مرتبين الخ) على بنا الفاعل
من الاعتقاد كما في قوله
تعالى أعقبه نفاقا في قلوبهم
أي أورثه ويقال لكل
أكسبة أعقبته مقما أي
الإطلاق الذي يورث صحة
الرجعة وجواز العود إلى

الرجوع موصوفا بالنكاح مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للإطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله فإن طلقها أي بعد المرتين لا قبله لذكر

الحقيقة مثلا

وليس المراد الراجعة
بالفعل فان الطلاق
لا يعقبه ولا التي تكون
بعد الطلاق اليجي من
غير نكاح ولا رضا المرأة
على الخصوص بل مطلق
العود كما في قوله تعالى فان
طلقتها فلا جناح عليهما
ان يسترجعا ان ظنا ان
يقيما حدود الله لهما
ان المراد من الطلاق هو
الشرعي الاعم منه ومن
البائن وفي الاحاديث
ما يدل على ذلك ومنه
فسر في الكشاف قوله
تعالى فامساك بعروف
بقوله بحسن عشرتهن
والقيام بمراجعتهم (قوله
فان ذلك زيادة على
الكتاب) الاولى ان يقال
ترك العمل بموجب الفاء
الذي هو لفظ خاص على
ما في عبارة نحر الاسلام
وغيره الا انها كتفي باقل
مراتب الفساد اللازم
منه فان ترك العمل
بموجب الخاص أشد
استحالة واكثر فسادا
(قوله فساد لتركيب) فان
قيس كيف يحكم بفساد
ذلك وهو مدلول كلامه
فان طلقها أى بعد
المرتين وقول عامة
المفسرين قلنا ما دل عليه
سياق النظم وذهب اليه
المصنف والمفسرون انما هو اتصال القضاء بالمرتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين اللتين هما مقتضى المرتين

واحد الأفراد العين الجارية وشترك من حيث انه وضع وضعاً كثيراً للعين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافيا كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ
الواحد لا يكون عاماً خاصاً باعتبار الحيشتين لان الحيشتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر
من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجي وجوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا
اتقسيم وتبيين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فضل) لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم

يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك فالتمييز بالسامع لافادة أن الغرض الاصل
من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى
هذا لا يعد ان يقال تعريف المصنف أحسن من تعريف الشارح أما أولاً فلانه مبني على مذهب
مروج بخلاف تعريف المصنف وأما ثانياً فلان الموضوع له مذكور في تعريف المصنف دون الشارح
وأما ثالثاً فلان مدار الفروق دلالة اللفظ على معهودية فهو معهودية عند السامع في المعرفة دون النكرة
والسامع مذكور في تعريف المصنف دون وأما رابعاً فلان التعيين الذي أشار اليه وبدل عليه باللفظ
في المعرفة دون النكرة ما هو حالة لاطلاق كما يفهم من قوله ليس يعمل في شيء بعينه وفي تعريف المصنف
دلالة على ذلك: وتعرف الشارح فقول الشارح ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى على من
أن دلالة تعريف الشارح على أن المعتبر في التعيين وعدمه أن يكون بحسب الوضع أظهر من دلالة تعريف
المصنف على أن قوله وانما قلت للسامع مما لا يكاد يصح كإكره الشارح (قوله لا يجتمعان في لفظ
واحد) أراد اللفظ الواحد في الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلفت بالاعتبارات لجاز أن يكون خاصاً عاماً
كالنكاح والهيجان وأيضاً المعتبر اجتماع الحيشتين والاجتماعهما في لفظ واحد مستعمل واقع في
التركيب وقد نبه المصنف على هذا حيث أورد في التمثيل حرت العمون ولم يكتب بذكر العمون وفي مثله
لا يجوز اجتماع حيشتي العموم والخصوص فلا يرد أيضاً اجتماع ما مدعى امتناع اجتماعه فيما اذا كان
لفظ موضوعاً لكثير غير محصور ولو اختلفت لكثير محصور بوضعين (قوله فسيجي وجوابه) وهو قوله
بعد عدة أوراق في بيان أن موجب العام قطعي المراد بالخاص هو هو الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول
بعض افراده لا كلها سواء كان خاصاً في نفسه أو عامياً يعني ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح (قوله
والكلام بعد موضع نظر) قال في الحاشية للقطع بأن الواقع موقع الجنس للمشارك هو الموضوع للكثير بأن
يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع
للكثير بما ذكرناه مع تقييد أجزاء الكثير يكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه بصحاح الكلام ولادلالة
لفظ عليه ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان

دون الاجماع والاتسلاف ولذا قال الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على أنه لو جمع الجميع أقساماً متقابلة
لكن في فيها الاختلاف بالحيشيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارها هنا بما لا يقع في التباين
بين هذه الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى توضيح الكلام وتوضيح المرام
فقال يريد ان عيار الاقسام المذكورة لا يجب الذات يعني أنه لو كان كذلك لسنى التباين وامتنع
الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيشيات والاعتبارات محال يمكن الاجتماع بينهما قال (والكلام
بعد موضع نظر) أقول نقل عنه أنه للقطع بأن الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون
كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير
بما ذكرناه مع تقييد أجزاء الكثير يكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه بصحاح الكلام ولادلالة لفظ عليه

أورد

المصنف والمفسرون انما هو اتصال القضاء بالمرتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين اللتين هما مقتضى المرتين

الطلقين اللتين كلاهما
أواحداهما اقتداء بالحكم
بالفساد انما هو على تقدير
كون جملة الاقتداء
معرضة واردة في بيان
الطلع على الاستقلال غير
منصرفه الى الطلقتين
المدكورتين (قوله اعلم ان
الشافعي وصل قوله تعالى
الخ) الشافعية خصوا
الطلاق بالتطبيق الرجعية
وجاءوا المرتين على العدد
والثنية وفسروا الآية
بموجب التعلق أى
التطبيق الرجعي من ان
اقتنان فامسك به روف
بالمراجعة وحسن
المعاشرة أو تسريح باحسان
بالطقة اثنان أو بترك
المراجعة حتى تبين بالعدة
لماروى أن أبارزين
العقيلي سأل رسول الله
صلى الله عليه وسلم أين
الثالثة فقال أو تسريح
باحسان وهو مبنى على أن
العام ظني عندهم يجوز
تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ابتداء وجعلوا
قوله فان طلقها متعلقا
بقوله الطلاق من ان
تخصيصه بقوله أو تسريح
باحسان اعترض بينهما
ذكر التعلق دلالة على أن
الطلاق يقع مجازا نارة
وبعض أخرى ومن جعله
فصحا احتج بأن تعقيب
قوله فان طلقها للجامع بعد

أورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر
العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن
الجمع المنكرو واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة
ولغة كما ذكره في المؤول ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكرو سيما جمع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور وعند
من لا يقول بعمومه الابتكاف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ
فالمفرد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقع
للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا أو
محصورا لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق من أقسام
الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما المنكرو حيث جعله للمسمى بالاقتداء والمنكرو لبعض
من المسمى غير معين ولا شك أن مثل رقبه مطلق ومنكرو مع أن المراد منهما واحد ثم كلامه وفيه بحث
من وجوه الاول أنه اذا كان معنى الموضوع للكثير أن يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك
نفس حدا مشترك لا واقعا موقع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ موضوعة بوضع واحد لكل واحد من
افراد معنى كل كالمضمرات وأسماء الاشارة وهو غير قائل به ولو سلم فكون الموضوع للكثير بذلك المعنى
واقعا موقع الجنس القريب يوجب أن يكون ما هو أعم منه واقعا موقع جنسه البعيد فلامعنى للقطع بعدمه
يقوله لا أعم من ذلك اذا تعريفات الخارجة لكل قسم من تقسيم جنس عال الى أنواع ويكون الجنس فيها هو
العالي الثاني أن المصنف اختار أن العام المخصوص منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى
وضعا بالضرورة لا كالمؤول فلا وجه لقوله ولانه اذا كان الجمع واسطة الخ ويمكن أن يقال مراد الشارح
كما أن اعتبار رأى المجهول في قسم المؤول يخرج عن التقسيم بحسب الوضع على زعم المصنف حيث أسقط
المؤول عن درجه الاعتبار لذلك كذلك اعتبار قرينة عدم العموم في الواسطة الثالث أنه لم يجعل الصفة
مقابلة لاسم الجنس لخصوصه بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الاكتشاف
اسم هو أعم صفة الرابع انك قد عرفت أن مراد المصنف في المسمى في تعريف المطلق هو الفرد وأن قمار هذه
الأقسام بالحيشيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق الخ فليأتأمل (قوله الثالث في قصر العام)
فيه بحث وهو أن المدكور في هذا الفصل أن العام المقصور على البعض حقيقة أو مجازا م لا على التفصيل
الذي يذكره نالك وهذا حكم للعام كما أن المدكور في الفصل الثاني وهو أن العام حجة قطعية عندنا وظنية
عند الشافعي وموقوف على اليمان عند البعض حكمه أيضا لا فرق بينهما الا بأن هذا الحكم للعام الغير
المقصور على البعض وذلك المقصور عليه وهذا هو الباعث على جعلهما فصلين لا كون الاول حكما للعام
والثاني غير حكمه اللهم الا أن يبني كلامه على ما سبق في أوائل مباحث ألفاظ العموم من أن

أصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع
واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولغة لما ذكره
في المؤول أقول فسه نظر لما عرفت أن المصنف رجه الله تعالى اختار أن العام المخرج بعض افراده
حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعا بالضرورة لا كالمؤول على زعم المصنف رجه الله تعالى ولانه
لا وجه لجعل الجمع المنكرو سيما جمع القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من يقول بعمومه الابتكاف
وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ المفرد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة
فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من ألفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الا وضعا
واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف

شريعة الثالثة بقوله أو
تسريح باحسان ثم أفاد
حكمه بقوله فان ظلفها
أي التطبيقية الثالثة
المعلوم شرعيتها فلا تفل
له حتى تنكح زوجها غيره
وكذلك بين حكماً آخر
وهو جواز دفعها البذل
بخصا من قبيل النكاح
وأخذها منها وقبول
النكاح الفسخ واحتمال
أن يكون الخلع فسفاً
لا يوجب أن يكون الواقع
في نفس الأمر أحد
المتعلمين بعينه بل بتعين
أخذه من خارج البتة
(قوله وقال المختصمة)
وهذه المسئلة منفرعة
على كون الخلع فسفاً
(قوله الباء لفظ خاص)
لم يقل إلا ابتغاء لفظ خاص
كما قال غيره لأن الذي
يبطل موجه في المفوضة
ان لم يجب المهر بنفس
العقد الصحيح كما هو قول
الشافعي ليس هو ابتغاء
النساء بل اقتراؤه وانصافه
بالمال أي يبطل موجب
الابتغاء من حيث كونه
متعلقاً بالمال والمراد
الطلب بالعقد الصحيح
لأبلاجارة والمنتهى
بقرينة قوله تعالى محصنين
غير مسافحين ولا بالعقد
الفاسد شرهالكونه غير
عقد في نظر الشارع
(قوله الخلاف ههنا في
مسئلة المفوضة) قال بعض المحققين يكسر الواو وقع به السماع على معنى إمامة مفوضة بنفسها

الخاص لفظ وضع لو أحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً أو شراً إلى أن مثل لفظ المائة أيضاً موضع
لواحد بالنوع كالرجل والفرس الآن لمصنف جملة قسميه نظر إلى اشتغال معناه على أجزاء متفرقة
فاحتج في التعريف إلى كلمة أو وذكراً لاسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل
اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد قبيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك
ويقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم
التعريف بهذا إلا أنه أفرده خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال مغايرته
لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً ولا يخفى ما في هذا من التكلف
وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقوقي
هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل

التخصيص يدفع العموم فالحكم الثابت للعام بعد التصريح لا يكون حكماً للعام حقيقة وإن كان القصر له (قوله
وأشراً إلى أن مثل لفظ المائة) أي بقوله ضرورة أن لفظ المائة إنما يصلح لجزئيات المائة (قوله كالرجل
والفرس) اللام من الحكاية لا من المحكي والمراد الرجل والفرس المسكران لأنهما المعدودان من
أقسام الخاص دون المعروف باللام لاستعماله في العهد وتعرف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره
(قوله وكل اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد) إنما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لأن ما يدل على الشخص
المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون إلا اسماً بخلاف القسم الأول لأن الدلالة على المعنى تحصل
بالأفعال والحروف أيضاً وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين الشخصات لأنه بالنسبة إلى كل
واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الانفراد كذا في التحقيق (قوله ولا يخفى ما في هذا من التكلف)
لأن التعريف يكون للماهيات الشاملة لجميع أفرادها أو كون بعض أفرادها أولى بها لا يوجب أفرادها
بتعريف مستقل على أن جعل قوله وكل اسم وضع لمعنى معلوم على خصوص العين مع أنه أعم منه تكلف
ضريح (قوله ما يقابل العين) المراد بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما من

الاصطلاح أقول فيه أيضاً نظراً لأنه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو
موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو أم صفة ولأن جعل المطلق من أقسام الخاص وضع للواحد النوعي
وقد جعله قسمياً للنكرة حيث جعله للمسمى بالاقيد لبعض المسمى غير المعين ولا شئ أن مثل رتبة مطلق
ونكرة مع أن المراد منها واحد أقول فيه أيضاً نظراً لأن الشارح معترف بأن الخارج من التقسيم بعض
أنواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا أورد تعريفي المعرفة والنكرة بحيث
يشمل الأقسام كلها فليست أم قال (كالرجل والفرس) أقول اللام فيهما للعهد الخارجي والمعهود هو
المنكر منهما ما للقطع بأنه الموضوع لواحد بالنوع والمعدود من أقسام الخاص دون المعروف باللام
لاستعماله في العهد وتعرف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره قال (وذكر نكراً لاسلام أن
الخاص كل لفظ وضع لمعنى الخ) أقول لما جمع نكراً لاسلام بين مدخولي كل ورد عليه أن الثاني مستغنى
عنه فاعتذر بعضهم بأن المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لئلا
ورد بأنه تكلف لأن تلك النكته إنما تعتبر في المحاورات الخطأ بيه والمقام مقام التعريف وبعضهم بأن
المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو خصوص العين الاعتباري وهو
غيره تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري في المعاني ورد بأن ليس
المراد بعدم جريانه فيها أن يختص باسم العين للقطع وعموم لفظ الحركات والعموم وأشبهها ما ذهب إلى أن
المراد به أن المعنى الواحد لا يعرّف متعدد أو أراد به ما ذكر بعض المحققين أن الاطلاق الآخري أمره سهل

تنبيهاً

قال بعض المحققين يكسر الواو وقع به السماع على معنى إمامة مفوضة بنفسها

لها وإنما الخلاف ههنا فى المفوضة التى زوجها ولها كذلك هل يجب عليه مهر المثل أم لا وأما التى زوجت نفسها فنكاحها فاسد عند الشافعى وأصحابه فالامهر لها عندهم لذلك لا لانها مفوضة فقوله العتي نكحت ينبغى أن يكون على بناء المجهول (قوله وأكثرهم) أى أكثر أصحاب الشافعى كفى قوله تعالى ولا يؤهب لكل واحد منهما السدس وقوله جل ذكره اذ عرض عليه بالعشى الصافات الجهاد الى قوله حتى نوات بالجلب (قوله خص فرض المهر) قيل هذا نكاحى منه يجعل لفظ فرضا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا أن مقدر المهر هو الشارع فان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه وعدول عما ذكره الاصوليون من أن الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى سورة أنزلناها وفرضناها أى قدرناها وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفضوهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفرضا وقال فريضة من الله ومنه فريضة النفقة أى تقديرها

انبيها على جريان التخصيص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجرى فى المعانى وهذا هو المراد بعدم جريان العموم فى المعانى أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعنى متعدد واعتراض أيضا بأنه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب ان يورد كلة أو دون الواضحة ورتة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه أن المراد أن

الاعتبارات لان المراد بالعين ما يقوم بذاته والمعنى ما يقوم بغيره والام بصح قوله وهذا تعريفا لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان التخصيص فى المعانى والمسميات لكن لا يلائمه الرد بمثل العلوم والحركات اللهم الا أن يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الانواع (قوله بل المراد أن المعنى الواحد لا يعنى متعددا) قيل يعنى أن الواحد الذى يطلق على المتعدد لا يتحقق له الا فى اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني اذ ليس فى الوجود من الرجل الا زيد وعمرو ولا يوجد لفظ مطلق يشملهما وأما الوجود الذهني فيحقق فيه العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد بصورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذته من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا بأس به لكن الاصوليون ينكرون الوجود الذهني وتعام تحقيقه فى أصول ابن الحاجب وقد يقال الظاهر أن المراد بعدم جريان العموم فى المعانى ان العموم من صفات الالفاظ فلا توصف به المعانى كما سيصرح به الشارح فى قوله لا كل ولا شأن أن هذا أنسب لكونه مرادا من نقي جريان العموم فى المعانى الا أن حمل كلام نخر الاسلام عليه وهم أيضا الجريانه فى التخصيص بعينه (قوله ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين) فيجب أن يصدق الحد على كل منهما وان أتى فيه بكلمة الواو لم يصدق على شئ منهما ضرورة أن شيا منهما ليس بمجموع الا من ين بل ليس الا أحدهما (قوله بدليل أنه ذكر كلة كل) لانها وضعت لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة فلا يلىق ارادها فى الحدود وأنت خبير بأن هذا مبنى على التحقيق المنطقي ومشايخ لفظها فلما يلتفون الى أقوالهم فلا يدل اراد كلة كل على أنهم لم يريدوا التعريف بل بيان التسمية على وجه يؤخذ منه التعريف قال الشارح فى شرح المفتاح اراد كلة كل شائع فى عبارات الادباء ولا شأن لهم بفهمون منه المعنى المشترك الصادق على كل فيصل حينئذ المقصود مع تقررب الى الفهم وإشارة الى الضبط ثم ان فى ذكر كلة كل ههنا بعد جواز ذكرها فى الجملة فائدة وهى أن كلة لفظه كل صارت عامه لا تصافها بما هو عام

بمع التزاع فى واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور فى الاعيان انما يتصور فى المعانى الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها يعنى أن المراد الواحد الذى يطلق على المتعدد لا يتحقق له الا فى اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الامام الغزالي الرجل له وجود فى الاعيان ووجود فى الأذهان ووجود فى اللسان أما وجوده فى الاعيان فلا عموم له اذ ليس فى الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد لفظ مطلق يشملهما وأما وجوده فى اللسان فيحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو فى الدلالة واجدته فسمى عاما باعتبار نسبة دلالة الى المدلولات الكثيرة وأما الوجود الذهني فيحقق فيه أيضا العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد بصورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذته من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا بأس به قال (وهذا تعريف لقسمى الخاص) أقول هذا إشارة الى تعريف نخر الاسلام للخاص بدليل قوله الا ترى انه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب أن يورد كلة أو دون الواضحة ورتة أن المحدود ليس بمجموع القسمين الخ أما الحقيقى فيستفاد من قوله كل لفظ وضع الخ فإنه يتناول النوع

من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفرضا وقال فريضة من الله ومنه فريضة النفقة أى تقديرها

الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد باللفظ معنى والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لان لا يكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحتمل القروء على الطهر والاقان احتسب الطهر الذي طلقت فيه يجب طهران وبعض وان لم يحسب يجب ثلاثة وبعض) اعلم ان القراء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القراء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فمن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الحيض وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروح هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحسب من الغدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض

من القسمين لا احاد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى أو وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أى المسمى المشخص (قوله في وجب الحكم) أى ثبت اسناد أمر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيد خاص فيوجب الحكم بشوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناء على أن الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالحكام لم يبعد فان قيل المراد بالحكم هو الكلام لازيد وأعمال قلنا كأنه أراد أن له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينالما أريد به من الحكم الشرعى كلفظ الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما أريد به من تعاقب وجوب التربص به (قوله قطعا) أى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء فى آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله فى قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتعريفات على أن موجب الخاص قطعى تقرير الاول أن القراء ان جعل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان اما بالنقصان فكيف اطلاق

وهو وضع فينظم جميع الافراد الذى يتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما فى كلمة الجميع وقد يكون على وجه الافراد كما فى كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعى ولزم أن يكون الخاص عبارة عن جميع اللفاظ التى وضع كل واحد منها معنى واحدا على الافراد اعلى كل لفظ منها (قوله وقيل المراد الخ) هذا الوجه يغاير الوجهين السابقين اذ ليس فهمما اعتبارا للوضعين والاشتراك اللفظى بخلافه (قوله فيوجب الحكم بشوت العلم الخ) أى بوجبه اذا كان ممن تحقق صدقه فلا يرد منع الايجاب لحوازان لا يكون حكمه مطابقا للواقع وقيل المراد انه لو جب على المستكلم حكمه بذلك والاول هو الوجه (قوله ولو فسر بالحكم الشرعى الخ) قيل هذا بعيد لان الكلام ههنا فى افادة الخاص المعنى للحكم الشرعى على ما صرح به المصنف فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على أن ظاهر قوله الكلام فى خاص الكتاب يناق ما سبق من أن الابحاث المعدودة فى الباب الاول نعم الكتاب والسنة ولذلك قيل كان حقها أن يؤخر منها إلا أن نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به البقى وقد يجاب بأن المراد أن الكلام ما لا يقسه لاحالا وانتميه فى أثناء ما عقد الباب حلالا على ما هو المراد ما لا ليس بعيد (قوله فى ثلاثة قروء) فان قيل التاء فى ثلاثة علامة التذكير فى مثل هذا

والجنس ومعانى الافعال والحروف وقيل هذا اشارة الى القسم الثانى من تعريف نغرا الاسلام وايد بأنه لو كان اشارة الى تعريف نغرا الاسلام لوجب أن يشير الى الخاص الاعتبارى من العيين أيضا ويحتاج الى تأويل لقوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه اغماشاً من سوء الفهم وقوله لا تدبر فليستدبر قال (وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين) أقول هذا هو التوجيه الوجيه الموافق لما اختاره الفاضل الآمدى فى الاحكام قال والحق فى ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاعضاء الاعلام من زيد وعمر ووخوه الثانى ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال (ولو فسر بالحكم الشرعى الى قوله لا يبعد) أقول بعيد جدا لان الكلام ههنا فى افادة الخاص المعنى للحكم الشرعى على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا

الاشهر

المقدرة مجازى في غيره دفعه لاشتراك وتعديته على لتضمن معنى

الأشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما إذا طلقها في الحيض فإنه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أوجب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة

العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والظهر مذكرفدلت العلامة في الثلاثة على أن المراد بالقرء والأطهار قلنا ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكرولاستبعاد في تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والخنطة والذهب والبرونز لما أضيف الى المذكور وحي علامته التذكير كما في الكشف (قوله كافي قوله تعالى الحج أشهر معلومات) لان المراد بأشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وعند مالك ذوالحجة كما من أشهر الحج وليس كون هذه الأشهر أشهر الحج عندنا باعتبار أن كل أفعاله جائزة فيها ألا يرى أن الوقوف وطواف الزبارة وغيرهما لا يجوز في شوال بل باعتبار أن بعض أفعاله يعتد به فيها دون غيرها كما أن الأتافي اذا قدم مكة فيها وطاف طواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه وغرة الخلاف بيننا وبين مالك تطهر فيما اذا لم يصم المتمتع لثلاثة أيام في الحج حتى مضى يوم النحر يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام الى آخر ذي الحجة عنده خلافا لنا واعلم أن حديث جواز النقصان مستند الى الآية المذكورة لا يراد على ما ذكر من الكلام بعد تحقيقه لان مبنى ما يدكر من التعريفات أن موجب الخاص بلا قرينة صارفة عن ظاهره قطعي لا يجوز ابطاله ويتفرع على هذا أن القرء يجب أن يحمل في الآية على الحيض والا يلزم بطلان موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة اما بالنقصان أو بالزيادة بلا قرينة ودليل صارف فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في أشهر لانه بدليل صارف وهو بيانه عليه السلام ياها بشهرين مخصوصين وعشر واعلم أيضا أن بعض الاصوليين بنى هذا البحث على أن أسماء العدد لا يجوز أن يراد بها غير ما هي موضوعة لها أصلا لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز أن يراد بالثلاثة غير العدد المعهود وحينئذ يكون اندفاع الاراد بقوله تعالى الحج أشهر معلومات بيننا (قوله وأما الزيادة فيلزمكم الخ) كان الظاهر أن يقول وأما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الا لا في مكانه قال وأما الزيادة فكما اذا طلقها في تلك الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاثة حيض وبعض (قوله بل هو عام) اعترض عليه صاحب الترجيح بأن الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظمه فان انصرف السؤال عنه بوجه أنه بوجه آخر وقد يجاب بأن الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذا لا يصح اطلاق الثلاثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المذكور لانه عام عند من لا يشترط الاستهراق واسطة عند من يشترطه والفرق يقام مقفان على كونه حقيقة في الجملة التي أخرج عنها بعض منها وفيه بحث لان بطلان الموجب بالنقصان من وقوع بطلان القطعية ولذا قال الثوري في شرح قوله تعالى ثلاثة قرءه بيان تعريفات على أن موجب الخاص

الباب لذلك والعجب أن هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف حفي على الثوري وأما عبارة القوم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا وبقيتنا لما أريد به من الحكم الشرعي في غاية الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين افادة الحكم الشرعي كما فرق المصنف فمأني لهم ذلك القول دونة قال (وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض) أقول مقتضى قوله السابق أن يقول ههنا وأما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الا لا في مكانه قال وأما الزيادة فكما اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض قال (أوجب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة) أقول امان الكلام في الخاص فلان

بالآية وسببه اظهار الخطر للضعف ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضه من طعام وكسره من خبز وقد عرفت في

عليهم فيما ملكت أيمانهم أي أوجبنا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لخالفته ما هو المشهور الذي صرح به الأئمة من أن الفرض حقيقة في القطع لغسة وفي الإيجاب شرطا فغنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين في الأزواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم ورده السيد الشريف بان اثبات الحجة على الشافعي بتوقف على مقدمتين احدهما أن معنى الفرض ههنا التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون للدولي فلا عدول عنه وتحقيقه أنه لما ثبت اختصاص تقدير المهر به جلد كرهوا أكثره ليس بمقدر شرعا لانه لا يلائم قاعدة عليه واعتراف من الخصم فتبين أن المراد أدناه وانكته محتمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسياق لانه بعد قوله خالصة لك يعني نبي المهر خاصة لك وغيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فخالص حكمهم حكمك والمهر حق الشرع التقدير ما استباح به

فيه فان انحصم لا يقول به
وعن طبر رضى الله عنه
صرفوا الا لزوج النساء
الا اولياء ولا يزوجن
الامن الا كفاء ولا مهر
اقل من عشرة اخرجته
الدارقطني والبيهقي فيحمل
مكلى ما افاد ظاهره كونه
اقل من عشرة على أنه
المجمل لما أن العادة
عندهم كانت تعجيل بعض
المهر قبل الدخول حتى
ذهب بعض العلماء الى أنه
لا يدخل بها حتى يقدم لها
شيئا ونقل عن ابن عباس
وابن عمر والزهرى وقادة
رضى الله عنهم تمسك بجمعه
صلى الله عليه وسلم عليها
رضى الله عنه فيمارواه
ابن عباس رضى الله عنهما
أن عليا لما تزوج فاطمة
أراد أن يدخل بها فنهه
رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى يعطيها شيئا فقال
يا رسول الله ليس لى شئ
فقال اعطها درعك
فاعطاها درعه ثم دخل
لفظه لابي داود ورواه
النسائي ومعلوم أن
المصدق كان أربعمائة
درهم وهي فضة
لمكن المختار الجواز قبلها
ووت فائسه رضى الله
عنها قالت أمرنى رسول
الله صلى الله عليه وسلم
ان أدخل امرأه على
زوجها قبل أن يعطيها
شيئا رواه أبو داود فيحمل المنع المذكور على الندب أى ندب تقديم شئ ادخال المسرة

وعن الثاني بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى باربعة فوجبت بتامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا
تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كافي عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين
ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك
وأيا الظاهر حل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما
يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذى
يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستقلال منع لطيف وهو اننا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر
الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة
الكاملة و يلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة

قطعى ثم الظاهر أن الاتفاق عند من يجعل أقل الجمع ثلاثة في الثلاثة فاقوهوا قلمتأمل (قوله لا تقبل
التجزئة الخ) فيه بحث لان الحيضة التى وقع الطلاق فيها يلزم أن تكون متجزئة ولذا كملت بالاربعة
(قوله حتى يتأتى له مثل ذلك) فيه بحث وهو أن هذا الجواب وان لم يتأت للشافعى الا أنه لا يستقيم في قول
المصنف وان لم يحسب يجب ثلاثة وبعض لجواز أن يقال وجب تكميل الطهر الاول باربع فوجب
بتامه ضرورة عدم التجزئ وبالجملة كلامه ههنا يدل على جواز الحل على الطهر اذا كان الواجب ثلاثة
اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق والمشهور مما سبق عدم جواز الحل عليه سواء اكتفى بطهرين بعد
الطهر الذى وقع فيه الطلاق ولم يكتب (قوله منع لطيف الخ) قيل في تقرير هذا المنع مسامحة لانه
اذا أجرى على ظاهره لكان منع كون الواجب ثلاثة اطهار و بعض مكابرة لان ذلك واجب قطعاً وكذا منع
وجوبها بالشرع غاية الامران وجوب ذلك البعض بالضرورة والاقتضاء والمقتضى أيضاً ثابت بالشرع
كالثابت بالعبارة والاشارة فالمراد اننا نسلم كون الواجب بنفس نص الشارع ثلاثة اطهار وبعضا حتى
يلزم منه بطلان موجب الخاص بل هذا البعض واجب بالضرورة والاقتضاء ولا نسلم أيضاً أنه يلزم من

قوله في قوله تعالى ثلاثة قرره متفرد على قوله الخاص من حيث هو خاص بوجوب الحكم قطعاً وأمان
اشهر عام أو واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترط واسطة
واعترض عليه بأن الخاص كما هو قطعى في معناه كذلك العام قطعى فيما انتظمه وشمله فان انصرف عنه
السؤال من وجهه آناه من وجه آخر وعلى تقدير أن يكون العام ظنياً أو الجمع المنكر واسطة فهذا المنكر
خاص لانه يمدح معلومات والمعلومات هي الشهران وعشرون من الثالث فأشهره معلومات في قوة سؤال وذى
العدة وعشرون الحجة ولو كان كذلك كان خاصاً كذا هذا أقول أما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو
قطعى في معناه كذلك العام فهو أن الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ
بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذا لا يصح اطلاق الثلاثة على الاثنين وبعض بخلاف
جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق واسطة عند من يشترطه والفرقان متفلق على
كونه حقيقة في جملة خرج عنها بعض منها أو أمان قوله على تقدير أن يكون العام ظنياً الخ فهو أن قوله
أشهر معلومات لكونه مركباً لا يسمى خاصاً والكلام في الخاص قال (وعن الثاني أنه وجب
تكميل الحيضة الاولى الخ) أقول يعنى لاننا نسلم أنه لا تعتبر تلك الحيضة ويجب ثلاث حيض وبعض بل
تعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الاربعة الا أن الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزئة وجبت
بتامها فلا يجب الا ثلاث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالتزام الزاماً على ما لا
يتأتى للشافعى أن يقول مثل ما تقول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق
بل اثنان معه وانما الواجب عليه أن يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر أن قوله وليس الواجب

لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدرو فوجهه انما لان سلم أنه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعض لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا من المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار أو أكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والتقعود فانها لا تصنف بأسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالأضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث

هذا بطلان موجب الخاص (قوله لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول الخ) قيل هذا المنع غير مفيد لمن قال بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق أيضا كما هو مذهب ابن شهاب رحمه الله لان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة ولهذا تجرى فيه أحكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيره او لو كان بالضرورة لتقدر بقدرها حينئذ يصح أصل الاستدلال ويندفع المنع المذكور وقد يجاب عن لزوم مضي ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة والتمسك بجواب بعض الاحكام فيها لا يتفق الا يرى أن تكميل الحيضة الثانية في عدة الامة لانها ثبتت ضرورة أن الحيضة لا تقبل التجزئة وقد ثبتت ثبات الاحكام فيها (قوله نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله) فيه بحث لان المراد بالمعارضة ههنا هو المعارضة بطريق القلب وهو أن يجعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وتفسيرها أن يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لان سلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعض بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وأنت خير بان هذا المنع كما يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل أبي حنيفة أيضا فائدة في ذلك وأما ما يقال من أنه لا يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق أن الذي وقع فيه غير معتبر بل بما هو من أنه وجب

الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكره بالواقع وتوضيحه الجواب قد يقال (نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة) أقول أراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه بأن يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لان سلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعض بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وأنت خير بان لا يفيد أبا حنيفة رحمه الله تعالى أيضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق أن الذي وقع فيه غير معتبر بل بما هو من أنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالامة فوجب بتمامها

قلناه شاهد وهو ما عن علي رضي الله عنه وعبد الله بن عمر وعاصم وابراهيم ورواه باسناد الى جابر في شرح الطحاوي وما عن

احتمسب يكون الواجب طهرين وبعض بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فقوله في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيمكن في الثالث بعض طهره فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزويج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع اشبهه انشأ في رحمه الله وقد تفرقت بهذا

عليها تألفا لقلبها واذا كان ذلك معها - وواجب حمل ما حالف ما ورواه عليه جمعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم بالتامس خاتم من عديد على التقديم تألفا لما سخر قال فم فعلها عشرين آية وهي امر أنكر رواه أبو داود وهو يحمل رواية الصحيح زوجته كما عايناه من القرآن فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات فان قيل لا تعاوض ليجتاج الى الجمع فان حسدث جارية مبشر بن عبيد والحجاج بن أرطاة وهما ضعيفان عند المحدثين

الخلع كما هو مذهب الشافعي
 وجه الله يبطل موجب
 الخاص بتحقيقه أنه تعالى
 ذكر الطلاق المعقب
 الرجعة مرتين ثم ذكر
 اقدا المرأة وفي تخصيص
 فعلها هنا تقرير فصل
 الزوج على ما سبق وهو
 الطلاق فقد بين نوعيه
 بتفسير مال وعمال لا كما
 يقول الشافعي رحمه الله
 ان الاقدا نسخ فان ذلك
 زيادة على الكتاب ثم
 قال فان طلقها أي بعد
 المراتين سواء كانتا عمال
 أو بغيره ففي اتصال الفاء
 بأول الكلام وانفصاله
 عن الاقرب

فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم يتقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف
 على ابتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
 البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الانتهاء من
 الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان (قوله وقوله
 تعالى فان طلقها) ذكره في الاسلام من فروع العمل بالخاص أن الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى
 الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهم فيما اقتدت به وأن اطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله
 فان طلقها الا أن كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في أثناء
 تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات

تكميل الحيضة الاولى بالاربعه فوجب تمامها ضرورة عدم التجزئة كما لا يعتد به لان تعيين الطريق
 في صحيح المذهب لا يعتبر ولذا ترى اختلافات في تخرج مسألة فقهية (قوله فانه كما لا يتصف أول النهار)
 فيه بحث لان الكلام في الامور المستمرة التي تطلق أسماءها على أجزاءها كالقيام والقعود ومثلها
 واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق على أول النهار مع
 قطع النظر عن الوحدة لا يقال المراد من اليوم مطلق الوقت كما سيبي لاننا نتبع حينئذ عدم اطلاق اليوم
 الواحد على أول النهار اللهم الا أن يقال ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشارع لم يعتبر ذلك في
 أول الطهر الثالث (قوله بمجرد الانتهاء الى الحيض الخ) قيل عليه جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض
 من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانضمام وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض اليه فيحصل مجوز
 الاطلاق فيضم اليه التعرض لزوم تطويل العدة في أكثر الاحوال فيحصل الموجب وفيه نظر لان
 وقوع أمر في نصف النهار لا يجعل النصف الاخير منه يوما واحدا واعلم أن كلام الشارح ههنا يناقض ما
 ذكره التاخرى وصاحب الكشف في تفسير قوله تعالى قال لبثت يوما أو بعض يوم حيث قال ان الجمارات
 ضحى وبعثه الله تعالى بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس لبثت يوما ثم فرأى بقية
 منها فقال أو بعض يوم على الاضراب فان هذا الكلام من غير ما يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض
 منه كما لا يخفى وبه يندفع النظر الذي ذكرته الا أن فليتم (قوله الا أن كون الاول من هذا الباب)
 ليس بظاهر) قيل الظاهر أن كونه من هذا القبيل ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق
 حيث لم يبد كرظاها وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سأتى وبعدها ثبت بأى طريق كان يكون الطلاق
 خاصا في عدوله بلاخفاء اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوت بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل
 المنطوق والخاص منه والله أن تقول قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في صورة الاقدا هو
 الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق مرتان لانه الذي سبق فعدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك
 العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في قوله الطلاق مرتان فليتم (قوله الممقب للرجعة) على لفظ

ضرورة عدم التجزئة فان قيل لا مذهب للما نفع قلنا هو مما أتت فيما سبق أيضا فيبغي أن يفيد الشافعي
 أيضا فليتم (قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء
 الخ) أقول للسائل أن يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى
 الحيض بل يضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل مجوز اطلاق ويضم اليه التعرض لزوم
 تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر بحيث فاجأ الحيض الا يحصل
 التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرة وقلة تلك المادة قال (الا أن كون الاول من
 هذا الباب ليس بظاهر) أقول الظاهر أن كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق

وتغير بتمام زيادة النية والترتيب والاول في الوضوء على قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له

بالتقاسم على كفارة القتل وانما يورد هاتي هذا الفصل موضوع لبيان حكم الخاص وتفرع العمل بموجبه وهذه المسائل لاناسبه قوله وهما مسلمات الهدم والقطع مع الضمان فان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله ذهبوا الى ان الزوج الثاني يهدم ما درن الثلاث وان كانت حرة كما يهدم الثلاث بالاتفاق وأورد عليه أن حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وأثره في انها ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلاق الثلاث لاني اثبت ما بعده وانما يثبت الحلال بالاباحة الأصلية وجعله مثبتا للحل الجديد أو غاية للحرمة لثابته بما دون الثلاث يكون زيادة على النص وابطال المسدول الخاص وكذلك الحال بهينه في حديث العسيلة المشهور من قوله عليه السلام لاحي تذوق من عسيلته وبتذوق من عسيلتك وأما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فغير واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على النص القطعي وأجيب عنه بما لا تنكح

يتر بصن التي قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق من تان فامساك بمعروف أي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتر بصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله انطلاق من تان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكرا لطلاق التام مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها يمانا للثالثة بل الصواب أن قوله من تان قيد للطلاق لا ذكره أي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون من تان بقوله انطلاق من تان أي ثنتان بديل قوله ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين فانه صريح في انه أراد المرتين التطبيقين ثم ذكر كرافة المرأة بقوله فان خفتم أي علمتم أو ظنتم أيها الحكماء أن لا يقبما أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلاثم على الرجل فيما أخذ ولا

اسم الفاعل من الاعقاب يقال أكل أكلة أعقبته سقما أي أورثته وأما قول المصنف فقد عقب الطلاق الاقضاء فهو برفع الطلاق ونصب الاقضاء أي جاء الطلاق عقب الاقضاء (قوله الطلاق من تان فامساك بمعروف) اللام في الطلاق للعهد أي الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة ولا يجوز كونها للجنس وهو ظاهر (قوله بمعروف) أي عا عرف شرعا من الحقوق التي هي الاتفاق عليها وكسوتها وحسن معاشرتها ولا يراجعها بقصد تطويل العدة عليها (قوله وليس بمستقيم لان قوله الخ) قيل فيه بحث لان المطلوب في هذا التحقيق شيان كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع وشئ منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها يمانا للثالثة وما ذكره المصنف في استدلال الشافعي من قوله ولا يصير الا ولان مع الخلع ثلاثة فهو وانما يقتضي كون المراد من لفظ المرتين في الآية تعدد الطلاق ودرجته ذلك القائل أيضا على هذا ولا يوجب أن يكون المراد منه في عبارة المصنف ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول بناء على ما ذكره ليس كما ينبغي نعم هو منافي لظاهر قول المصنف فان طلقها أي بعد المرتين ولكنه شئ آخر (قوله قيد للطلاق) قيل امحال عنه أو صفة له بخلاف الموصول مع بعض الصلة وفي الاول بحث لان الحال عن المفعول مقيد بغيره فامله فلا يستقيم لان ذكر الله تعالى الطلاق ليس في حال كونه من تان فان تلك الحال حال وقوعه وذكروه حال نزول الآية فالصواب هو الوصفية واليه يشير قول الشارح أي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون من تان لكن يلزم من ظاهره تقرير الشارح بخلاف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه فالاولى أن يقدرا المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون اللام حرف تعريف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوز البصريون لان العمل في الظرف بكيفية راحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت (قوله أي علمتم أو ظنتم أيها الحكماء) فيه بحث لان عواقب

ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذ كر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبعدهما ثبت بأي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليست أم قال (وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتر بصن الآية الخ) أقول يعني أن قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين يقتضي أن يكون في قوله ذكر الطلاق المعقب الرجعة من تان يمانا لتعدد الطلاق ولا شك أن ذكره تعالى نارة بقوله والمطلقات يتر بصن بأنفسهن وأخرى بقوله الطلاق من تان لا يدل على التعدد فالصواب أن قوله من تان يمانا لا يدل على تعدد كبريل للطلاق فامله عنه أو صفة له بخلاف الموصول مع بعض الصلة والاول أصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه أظهر معنى ويجل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك هذا (قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته) يعني لبيان أن المشروع أن يوقع مرة بعد أخرى فهو وليمان

الوجه الخفس قط وعدم الهدم قول محمد بن زفر الشافعي رحمه الله وهو مذهب عمرو بن علي (٢٤ - تلويح - أول)

الخلع وهو قوله تعالى ولا
يجعل لكم ان تأخذوا الى
قوله تعالى فأرسلناهم
الظالمون متهترا ولم يجعل
الخلع طلاقا بل فسخا والاول
يصير الاولان مع الخلع
ثلاثة فيصير قوله فان
طلقها راجعا وقال المختلف
لا يلحقها صريح الطلاق
فان قوله فان طلقها متصل
بأول الكلام ووجه
تمسكنا مسد كور في المتن
مشروحا

على المرأة فيما اقتضت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالاقداء تقرر ففعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق لانه تعالى لما جهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تتخلص بالاقداء الا بفعل
الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيه سابق وهو الطلاق فكان هذا بيانا
لتبوعى الطلاق اعني بتغير ميل وعمل وهو الاقداء وصار كالتمسك بيج بان فعل الزوج في الخلع واقداء المرأة
طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روى عنه وان كان اصح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والاي لم
ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم لمنطوق وهو الذي عبر عنه نحر الاسلام بترك العمل بالخاص
والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المراتين سواء كانتا على مال أو بدونه فسدل على
مشرعية الطلاق به سد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى
الا بعد مع توسط الكلام الابحني فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين
ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها أي بعد المراتين فكيف حكم بقضائه قلنا الحكم
بالفساد انما هو على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يجعل لكم الخ كلاما متهترا مستقلا واردا في بيان
الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وأما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه
سياق النظم وهو أن الاقداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يجعل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا إن لم

ولين مسعود رضى الله
عنه قال أبو زيد الدبوسي
في الاسرار مسألة يخالف
فيها كبار الصحابة يعوز
فقهاها ويصعب الخروج
عنها وصدقه ابن الهمام
وقولهما مذهب ابن
عباس وابن عمر رضى الله
عنه وأما مسألة لقطع
قد ذهب أبو حنيفة رحمه
الله أن السارق مهما قطع
يده بطل عصمة المال
المسروق فلا يجب ضمانه
بملاكه أو استهلاكه
واعترض عليه بان القطع
خاص في الابانة ولا دلالة
فيه على ابطال العصمة
فالقول بأنه يجب ابطال
العصمة الثابتة للمال قبله
ترك العمل بالخاص
وأجيب بأن عدم العصمة
يثبت بقوله تعالى جزا فان
مطلقة في محرض

الامور وغيب تظن ولا تعلم فلا وجه لتقدير علمه ولانه لا يقال علمت أن يقوم زيد لان أن الناصبة للتوقع
وهو يتأني العلم قال في اللب وشرحه النصب بان وجوب ان لم يقع قبلها علم وما يؤدي اليه بمعناه كالتمسك
والتيقن والاكتشاف فانه ان وقع قبلها ذلك تكون هي الخففة من الثقلية لا الناصبة للفعل سواء كانت
داخلة على المضارع أو على الماضي مثل علمت أن سيقوم أي انه سيقوم وذلك لانه لما شبهت أن الخففة من
الثقلية أن الناصبة لفظا ومعنى انتم قبل الخففة فعل التحقيق للابان من أول الامر على انها هي
الخففة لا الناصبة والتحقيق بأن الخففة التي فاندتها التحقيق أول لان أن الناصبة تدل على أن ما بعدها
غير معاوم لكونها الرجاء الطمع ودلالة نحو علمت على أنه معاوم فلا يجتمعان الى هنا كلامه ثم ان كلام
الشارح صريح في أن الخطاب في ان ختم للحكام فالانصب على هذا أن يكون الخطاب في صدر الآية أعني
قوله تعالى ولا يجعل لكم ان تأخذوا مما آتيتهموهن شيئا لهم أيضا بناء على أنهم الآخرون بالأخذ والاتبان
وجوز صاحب الكشاف أن يكون الخطاب في صدر الآية للزوج وفيما بعده للحكام وهو يشوش النظم
على القراءة المشهورة أعني قراءة الاحتياط بالغيبة (قوله هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق)
اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج قبول ذلك الاقداء كما ذهب اليه أئمة التفسير وأجيب
بأنه لما يكن بدمن تقدير فعل الزوج لعدم امكان الخاص بدونه فتقدير ما هو من جنس السابق أولى
(قوله بالزيادة على الكتاب) الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيد الكتاب
تابع له غير مستقل كزيادة جزاء وشرط وعلة وترك العمل بالخاص أقوى منها في الفساد لانه ابطال لما
يفيده صريح النظم بخلاف الزيادة (قوله والمعنى لا يجعل لكم ان تأخذوا) أي بلا طيب خاطر هن

الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد أخرى يكون
اثنين لا محالة فلا ينافيه قوله الا في ثناتين لانه تفسير باللازم قال (ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق) أقول يعني أن ما فعله الزوج يتخلص به المرأة بعد الاقداء سواء كان بلفظ الطلاق أو الخلع
والخلع طلاق لا فسخ أما الاول فظاهر وأما الثاني فبذلة لا لسبب النزول فان الآية كما سيأتي نزلت في الخلع
فدللت على تسميته بطلاقا قال (وهو الذي عبر عنه نحر الاسلام بترك العمل) أقول الزيادة على القص
عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيد النص تابع له غير مستقل كزيادة جزاء أو شرط أو علة وترك العمل

بخافا

العموم بان ما يجب جعله تعالى خالصا فيجب أن تكون الحنابة واقعة على حقه تعالى

وخوب العمان مع القطع ليس من

الزيادة على التص المطلق لان القطع لا يصدق على نفي الضمان وايجابه فيكونان من مصداقانه بل نفي الضمان حكم مثبت بدليل نحو (قوله اذا قال

الفلان على دراهم) أو رد عليه بأنه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بهام على التحقيق وهو مذهب الجمهور ورواه خلاف ما أشار اليه في دليل الاجمال من أن

جميع الكثرة كل عدد من العشرة الى المالا نهاية له والجواب أن في كل واحد من هذين المقامين خلافا ولسنا في صدور تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا يفرق في تناول العام والجمع المنكر المتعدد وانما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على

الرأي المنصور ووعما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح (قوله في سورة النساء القصص) يعني سورة الطلاق (قوله تجعل قوله تعالى وأولات

الاجمال ناسخا) والعام المتأخر الورد يتعين تامخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله

ويبقى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه واما اذا ورد بعد العام معارضه كما فينا نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهما وقصبي

بخافان لا يقيما احد ودالله فان خاف ذلك فلا تخم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق من تان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتا هما أو احدهما خلع وافتداء وهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعال فان خفتم أن لا يقيما الاية الثانية لزوم ترسيم الطلاق بقوله فان طلقها ترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج

فالاستثناء منقطع (قوله فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتا هما أو احدهما خلع) أي على تقدير أخذ الفداء كما هو الظاهر من السياق فلا يرد أن مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو احدهما خلع مع أنه ليس كذلك لكن فيه بحث من وجهين الاول أن خلعية احدهما أو كلتا هما تستلزم أن تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بما في قوله تعالى فامسك بمعروف لان المراد به الرجعة ويقبر القوم يتبنى عليه ولا أقل من أن يتناول الرجعة اللهم الا أن يخص قوله تعالى فامسك بمعروف بصورة عدم أخذ الفداء كما أن قول المصنف المعقب للرجعة على تقدير عدم الاخذ الثاني أن خلعية كلتيهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بشكاح جديد فلم لا يجوز أن يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك فلا يدل على شرعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة الثالثة حينئذ بعد التكاح لا الطلقتين لاننا نقول معنى الفاء ههنا عدم تحلل شيء من جنس الطلاق لعدم تحلل شيء أصلا لجواز انراخي كما سبب

اللهم الا أن يقال مبنى كلام القوم أن الفاء لتعقيب من غير تراخي كما سبب في قوله (قوله وذلك لان الخلع) الظاهر من عبارته أن هذا جواب عن الاستكمال الثاني وقوله والمذ كور تعقيب الفاء الخ جواب عن الاول ويمكن أن يكس كما هو مقتضى

بالخاص أقوى منها في الفساد لانه باطل لما يفيد صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال (فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتا هما أو احدهما خلع) أقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو احدهما خلع مع أنه ليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير أخذ المال فحق العبارة أن يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز أن يكون كلتا هما أو احدهما خلع وافتداء قال (وهذا يندفع اشكالان الخ) أقول أي بما قررنا من كلام مؤدى الى أن يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتا هما أو احدهما خلع يندفع اشكالان ببيان الاول أن الفاء في قوله فان خفتم مقتضى وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها التعقيب فمقتضى وقوع ما بعدها تعقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني أن الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لم يترتب عليه كون قوله تعالى فان طلقها يينا بالطلاق رابع لان بعد الثلاث رابع بالامر به ووجهه انقضاء الاول أن قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق أن الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب واليه أشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني أن قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه أنه على تقدير الخوف

لا جناح في الافتداء غاية أنه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضى ترتيب الخلع عليه واليه أشار بقوله والمذ كور بعد الفاء الخ ثم أقول يندفع به اشكال آخر أيضا وهو أن الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهم ما قبلت به لم يفسد الفاء ترتيب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما أشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء اذا أفادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق شامل للخلع فقد أفادت مشروعية بعد الخلع بالامر به لان الترتيب

ويبقى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه واما اذا ورد بعد العام معارضه كما فينا نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهما وقصبي

ويبقى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه واما اذا ورد بعد العام معارضه كما فينا نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهما وقصبي

عموم الاولى في قسده
 ما تناوله لوجوه رجحت
 ذلك قال البيضاوي في
 تفسير قوله تعالى وأولات
 الاحمال اجلهن ان
 يضعن جاهن والمحافظة
 على عمومها أولى من
 المحافظة على عموم قوله
 والذين يتوفون منكم
 وينزون أزواجهم لان عموم
 اولات الاحمال بالذات
 وعموم أزواجهم بالعرض
 والحكم معلل ههنا بخلافه
 ثمة ولانه صرح أن سبعة
 بنت الحارث وضعت بعد
 وفات زوجها بليل
 فذكرت ذلك لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال
 حالت فتزوجي ولانه متأخر
 النزول فتقدمه تخصيص
 وتقدم الاخر بناء
 العلم على الخاص والاول
 واجب للوافق عليه (قوله
 لكن عند الشافعي رحمه
 الله هو دليل فيه شبهة)
 وكذا عند حنيفة ما رواه
 النهرسكي أبي منصور
 الماتريدي ومن تابعه
 قال صاحب الكشف
 والوجه مع ذلك أنه
 لا يجوز التخصيص بخبر
 الواحد والقياس ابتداء
 عنده ولا لان الاحتمال
 القائم قيمه ما فوق الاحتمال
 القائم في عام الكتاب
 (قوله وعندنا) أي عند
 المحققين من الحنيفة

فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الاقتداء لكن يرد
 اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع
 طلاق بائن وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وأنه يلحقه الصريح لان المذكور وهو
 الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بأن كونه رجعيًا إنما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني
 بأن الآية تنزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قد يكون
 الترتيب فليتام (قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح الخ) وهو ليس بخلع بل الخلع هو الطلاق وهو
 مذکور قبل الفاء كذا نقل عنه رحمه الله ولكن فيه بحث وهو أن قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح في
 الاقتداء يقتضي أن يكون نفي الجناح في الاقتداء على تقدير الخوف وبناء على المطلقتين حتى لو لم
 يكن المطلقتان يكون نفي الجناح فيه على تقدير الخوف منتقيا فيلزم أن يكون في نفسه جناح وليس كذلك
 فتأمل (قوله وأنه يلحقه الصريح) ومن ههنا قال صاحب الكشف الاولى أن يتمسك في ذلك بما رواه أبو
 سعيد الخدرى وغيره أنه عليه السلام قال الختمة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة (قوله لنما
 هو على تقدير عدم الاخذ) قيل عليه اما أن يقيده بقوله تعالى الطلاق مرتان يكونه رجعيًا أو لا فعلى الاول
 لا يستقيم توزيحه الى الرجعي والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة
 وأجيب باختيار الثاني وان مراد المصنف الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة (قوله تنزلت في الخلع
 لا الطلاق) قيل عليه سبب النزول ان اعتباراً فاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن

على الاعم يقتضى الترتيب على الاخص بلا عكس قال (لكن يرد اشكالان الخ) أقول يعنى يرد على التقرير
 الذى اذ فرغ به الاشكالان اشكالان آخران أحدهما أنه أفاد اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو
 يقتضى أن لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به أن الخلع طلاق بائن وقال في
 الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيل للطلاق كما مر وثانيهما أنه يقتضى أن
 لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وأنه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير وهو
 الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب أن يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه وأجيب عن الاول
 عامه شراح أصول فخر الاسلام وارتضاه المصنف أن الخلع طلاق وأنه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير وهو
 فيه بحث لانه قوله تعالى الطلاق مرتان اما أن يقيده بكونه رجعيًا أو لا فعلى الاول لا يستقيم توزيحه الى الرجعي
 والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن أن يقال تختار الشق
 الثاني ونقول معنى قول المصنف ذكر الطلاق الذى يمكن أن يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لان سلم
 أن المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وإنما هو على تقدير عدم الاخذ وأجواب عن الثاني بأن
 الآية تنزلت في الطلاق على مال فانه انزلت في ثابت بن قيس بن شماس رضى الله عنه وكان قد أعطى زوجته
 جميلة أخت عبد الله بن أبي حذيفة على وجه الصدق وكان النشوز منها الذروى انها أتت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لأعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن أكره الكفر في الاسلام لشدة
 بغضى اياه فقال عليه السلام أتردين عليه حديثه فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام مما لزيادة فلا
 فاختلعت منه بها وكان ذلك أول خلع وقع في الاسلام أقول فيه أيضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر أفاد
 وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذا مانع عنه كان
 لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذى زعمته أنه في حكم الملقوط فيما لا يمكن أن يقال دلالة ما ذكرنا من
 بيان الضرورة على تقدير لفظ لا الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيتم سبب
 النزول على حمل الطلاق الذى جعل في حكم الملقوط على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهو
 أولى من اهمال أحدهما فليتام قال (وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم الخ) أقول يعنى يجاب عن

بصيغة

وجهورهم وهم العراقيون كابي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وأبي عبد الله الجرجاني

بِصِيغَةِ الطَّلَاقِ وَقَدْ يَكُونُ بِبِصِيغَةِ الْخُلْعِ وَقِيَمُهُ نَظَرُ ذَلِكَ بِمَقْعِ نِزَاعِ الْخِصْمِ الْإِفِي أَنْ مَا يَكُونُ بِبِصِيغَةِ الْخُلْعِ طَلَاقٌ عَلَى مَالٍ حَتَّى لَوْ سَلِمَ ذَلِكَ بِبِصِيغَةِ نِزَاعِهِ فِي أَنَّهُ طَلَاقٌ وَنَهَى بِنَفْسِهِ صَرِيحَ الطَّلَاقِ فَإِنْ قِيلَ بِالْقَاءِ فِي الْآيَةِ لِمَجْرَدِ الْعُطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعْقِيبٍ وَلَا تَرْتِيبٍ وَالْإِزْمُ مِنْ أَثْبَاتِ مَشْرُوعِيَةِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ وَوَجُوبِ التَّخْلِيلِ بَعْدَهَا مِنْ غَيْرِ سَبْقِ الْاِقْتِدَاءِ وَالطَّلَاقِ عَلَى الْمَالِ الزِّيَادَةَ عَلَى الْكِتَابِ بَلْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْقَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَقَهَا قَلْنَا لَوْ سَلِمَ فَبِالْإِجْمَاعِ وَالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ كَحَدِيثِ الْعَسِيلَةِ

يَحْمَلُ عَلَى النِّسْخِ كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ إِذَا مَنَعَ عَنْهُ كَانَ لَفْظُ الطَّلَاقِ فَلَا يَكُونُ بَيَانِ الضَّرُورَةِ الَّتِي زَعَمَتْ أَنَّهُ فِي حُكْمِ الْمَقْفُوظِ بَيَانًا وَأَجِيبُ بَانَ دَلَالَةِ بَيَانِ الضَّرُورَةِ عَلَى تَقْدِيرِ لَفْظِ الطَّلَاقِ أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ سَبَبِ النِّزُولِ عَلَى تَقْدِيرِ لَفْظِ الْخُلْعِ فِي سَبَبِ النِّزُولِ فِي حُلِّ الطَّلَاقِ الَّذِي جَعَلَ فِي حُكْمِ الْمَقْفُوظِ عَلَى الْخُلْعِ لِأَنَّ فِيهِ إِهْمَالًا لِلذَّلِيلَيْنِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَهُوَ أَوْلَى مِنَ إِهْمَالِ أَحَدِهِمَا وَلَوْ أَنَّ تَقْوِيلَ غَايَةِ مَا فِي الْبَابِ فِي اعْتِبَارِ سَبَبِ النِّزُولِ جَعَلَ الطَّلَاقَ أَعْمَ مِنَ الْخُلْعِ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي إِمْتَاعَهُمُ الطَّلَاقِ أَوْ تَقْدِيرِ لَفْظِ الْخُلْعِ لَكِنَّ بَيَانَ الضَّرُورَةَ وَنَسْأَدَ التَّرْكِيبِ اقْتِضِيًا، التَّعْمِيمُ لِأَنَّ الْبَيَانَ وَالسَّبَبَ تَعَارُضًا فَجَرِحَ الْبَيَانَ بِالْقُوَّةِ قَدِيرًا (قَوْلُهُ وَقِيَمُهُ نَظَرُ ذَلِكَ بِمَقْعِ الْخُلْعِ) خَاصَّةً أَنْ الْخِصْمَ لَا يَسَلِّمُ أَعْمِيَةَ الطَّلَاقِ عَلَى مَالٍ مِنَ الْخُلْعِ حَتَّى لَوْ سَلِمَ بِبِصِيغَةِ نِزَاعِهِ فِي الْأَمْرِ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ (قَوْلُهُ فَإِنْ قِيلَ بِالْقَاءِ فِي الْآيَةِ لِمَجْرَدِ الْعُطْفِ الْخُلْعِ) اعْتِرَاضٌ عَلَى أَصْلِ الْكَلَامِ بِعَنَى أَنْ مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ التَّقْرِيرِ مَبْنِيٌّ عَلَى كَوْنِ الْقَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَقَهَا لَتَعْقِيبٍ وَذَلِكَ لِأَجْوِزِ اسْتِزْمَانِهِ الزِّيَادَةَ عَلَى الْكِتَابِ بَلْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْخِصْمِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْخِصْمِ أَقْوَى فَسَادًا مِنَ الزِّيَادَةِ عَلَى الْكِتَابِ وَلِذَا أُضْرِبَ عَلَى وَجْهِ التَّرْتِيقِ بِقَوْلِهِ بَلْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْقَاءِ (قَوْلُهُ قَلْنَا لَوْ سَلِمَ فَبِالْإِجْمَاعِ وَالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ) بِعَنَى لَأَنْ سَلِمَ لَزُومُ الزِّيَادَةَ عَلَى الْكِتَابِ وَتَرَكَ الْعَمَلَ بِالْقَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ لِلتَّرْتِيبِ وَأَمَّا يَلِزَمُ لَوْ كَانَتْ الطَّلَاقُ الثَّلَاثَةَ حَرْتَهُ بِالْقَاءِ عَلَى الْاِقْتِدَاءِ فَقَطْ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ عَلَى مَطْلُوقِ الطَّلَاقِ الَّذِي قَدْ يَكُونُ عَلَى مَالٍ وَقَدْ لَا يَكُونُ وَلَوْ سَلِمَ لَزُومُ أَحَدِهِمَا فَاتِّزَامُ الْإِجْمَاعِ وَالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ وَكُلِّ مِمَّا قَطَعِي بِهِ جُوزُ النِّسْخِ وَفِيهِ مَجْتَبَى لَأَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَنْسَخُ بِهِ كَمَا لَا يَنْسَخُ وَسِيَّاتِي فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى (قَوْلُهُ كَحَدِيثِ الْعَسِيلَةِ) وَهُوَ مَا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَأَمْرٌ أَوْ رَفَاعَةٌ وَقَدْ طَلَقَهَا ثَلَاثًا ثُمَّ تَكَلَّمَ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الزُّبَيْرِ ثُمَّ جَاءَتْ تَهْمَةٌ بِالْعِنَةِ فَأَنَّهُ مَا رَجَعَتْهُ إِلَّا كَهَيْئَةِ تَوْبِي هَذَا أُرِيدُ أَنْ تَعُودِي إِلَى رَفَاعَةٍ فَقَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَأَحْتَى تَذُوقِي

الثَّانِي بِأَنَّ سَلْمَانَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْآيَةِ هُوَ الطَّلَاقُ عَلَى مَالٍ لَكِنَّهُ أَعْمٌ مِنَ الْخُلْعِ لِمَا ذَكَرْنَا كَرَوْلَا شَكَّ أَنَّ الْأَعْمَ يَصْدُقُ عَلَى الْأَخْصِ وَيَحْمَلُ عَلَيْهِ وَإِنْ مَا يَلِيقُ الْأَعْمُ يَلِيقُ الْأَخْصِ كَمَا سَبَقَ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَانَ الشَّافِعِيُّ لَا يَسَلِّمُ أَعْمِيَّتَهُ مِنَ الْخُلْعِ حَتَّى لَوْ سَلِمَ بِبِصِيغَةِ نِزَاعِهِ فِي الْأَمْرِ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ قَالَ (فَإِنْ قِيلَ بِالْقَاءِ فِي الْآيَةِ لِمَجْرَدِ الْعُطْفِ الْخُلْعِ) أَقُولُ هَذَا سَوَالًا عَنْ أَصْلِ الْكَلَامِ بِعَنَى مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ التَّقْرِيرِ مَبْنِيٌّ عَلَى كَوْنِ الْقَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَقَهَا لَتَعْقِيبٍ وَذَلِكَ لِأَجْوِزِ اسْتِزْمَانِهِ الزِّيَادَةَ عَلَى الْكِتَابِ بَلْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْخِصْمِ وَذَلِكَ لِأَنَّ كَوْنَهُ لِلتَّعْقِيبِ يَقْتَضِي وَجُوبَ تَقْدِيمِ الْاِقْتِدَاءِ وَالْخُلْعِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ وَذَلِكَ يَقْتَضِي عَدَمَ جُوزِهَا قَبْلَهُ فَيَلِزَمُ الزِّيَادَةَ لِأَنَّ أَثْبَاتِ شَرْطِ حَقِيقَةِ بَلْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِقَاءِ طَلَقِهَا وَقَدْ عَرَفْتَ سَابِقًا أَنَّ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْخِصْمِ أَقْوَى فِي فَسَادِهِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَلِهَذَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ بِطَرِيقِ الْأَضْرَابِ قَلْنَا لَوْ سَلِمَ فَبِالْإِجْمَاعِ وَالْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ كَحَدِيثِ الْعَسِيلَةِ قَالَ (٣) (بِعَنَى لَأَنْ سَلِمَ لَزُومُ الزِّيَادَةَ أَوْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِالْخِصْمِ) أَقُولُ وَأَمَّا يَلِزَمُ لَوْ وَجِبَ تَقْدِيمُ الْاِقْتِدَاءِ وَالْخُلْعِ عَلَى الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ غَايَةَ الْجُوزِ وَالْفَسَادُ فِيهِ وَلَوْ سَلِمَ لَزُومُ أَحَدِهِمَا فَبِالْإِجْمَاعِ وَالْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ وَكُلِّ مِمَّا قَطَعِي بِهِ جُوزُ النِّسْخِ بِهَذَا أَقُولُ فِي الْإِجْمَاعِ مَجْتَبَى لِأَنَّهُ لَا يَنْسَخُ بِهِ كَمَا أَنَّهُ لَا يَنْسَخُ كَمَا سِيَّاتِي فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى (قَوْلُهُ كَحَدِيثِ الْعَسِيلَةِ) فَإِنْ ذَلِكَ

الْقَدَمَاءِ رَجَعَهُمُ اللَّهُ وَلَمْ أَسْمَعْ أَبَا الْحَسَنِ الْكِرْكِرِي رَجَعَهُ اللَّهُ يَفْرُقُ بَيْنَ الْخَبَرِ وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بَلْ كَانَ يَقُولُ بِالْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ أَنْ تَهْمِي وَقَالَ

الْأَعْمَةُ وَفَرَا السَّلَامَ وَتَتَّبَعَ أَصُولَ أَبِي حَنِيفَةَ رَجَعَهُ اللَّهُ بِشَهَادَتِهِ حَتَّى إِنْ الْإِمَامُ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِي الْجِصَّاصُ رَجَعَهُ اللَّهُ بَعْدَ مَا أَقَامَ دَلَائِلَ الْمَذْهَبِ وَقَرَّرَ شَوَاهِدَهُ قَالَ فَيَانَ بِمَا وَصَفْنَا أَنَّ الْعُمُومَ مِنْ مَفْهُومِ لِسَانِ الْعَرَبِ وَإِنْ ذَلِكَ مَذْهَبُ السَّلَفِ مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمَا خَافَ فِي هَذَا أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ إِلَى أَنْ نَشَأَتْ فَرْقَةٌ مِنَ الْمَرْجِسَةِ ضَاقَ عَلَيْهِ الْمَذْهَبُ فِي الْقَوْلِ بِالْإِرْجَاءِ فَلَجَأَ إِلَى دَفْعِ الْقَوْلِ بِالْعُمُومِ وَأَسْأَلْنَا يَلِزَمُهَا الْخِصْمُ وَالْقَوْلُ بِوَعْدِ الْفَسَاقِ نَظَاهِرُ الْإِتْيَاقِ الْمَقْتَضِيَةِ لِذَلِكَ هَذَا كَمَا بِهِ مَبَارَاتُهُ وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي أَوَّلِ هَذَا الْبَابِ مِنْ كِتَابِهِ فِي أَصُولِ الْقِسْقَةِ وَحَكِي أَبُو الطَّيِّبِ بْنُ شَهَابِ عَسَنِ أَبِي الْحَسَنِ الْكِرْكِرِي رَجَعَهُمَا اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ إِنْ أَقْفَ فِي عُمُومِ الْإِخْبَارِ وَأَقُولُ بِالْعُمُومِ فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَقُلْتُ لِأَبِي الطَّيِّبِ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَذْهَبَهُ كَانَ الْوَقْفُ فِي وَعْدِ الْفَسَاقِ أَهْلُ الْمَلَّةِ فَقَالَ هَكَذَا كَانَ مَذْهَبُهُ قَالَ وَأَبُو الطَّيِّبِ هَذَا غَيْرُ مَتَمِّمْ عِنْدِي فِيهَا يَحْكِيهِ وَقَدْ جَالَسَ أَيُّ سَعِيدَ الْبُرْدِيِّ وَشَيْخِي خَمْنَا

لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لا تأتقول الفاء للترتيب في الوجود والافتال ترتيب في الذكر
 حاصل في جميع حروف العطف واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
 الرجعة وأما إذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله
 تعالى فان طلقها بيانا للحكم التسريح على معنى أنه اذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الامسك بالمراجعة
 أو التسريح بالطلقة الثالثة فان آثار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في
 الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان يتنخوا) مفهول له أي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة
 أن يتنخوا النساء بالمهور ويجوز أن يكون بدلا مما رواه اذ انكم والابتغاء هو الطلب بالهقد لا بالاجارة
 والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يترخي

من عيبته ويذوق من عيبته (قوله لا يقال الترتيب في الذكر الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل
 الفاء في الآية تجرد العطف الخ (قوله وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع الخ)
 اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا بائنا باقية فان قيل التسريح وان كان ثالثا وكان قوله
 تعالى فان طلقها الخ بيانا للحكم يستفاد من شرعية الطلاق عقيب الخلع لكون الخلع منصرفا الى
 الطلقتين ومندرجا في احدهما قلنا دخول الاقضاء في الطلقتين على هذا التوجيه ليس بقطعي
 لاحتمال رجوعه الى التسريح وحينئذ لا يدل دلالة قطعية على شرعية الطلاق عقيب الخلع وبهذا
 التفرير يندفع ما يقال لان الدلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع لجواز أن يكون المعنى
 والله أعلم ولا يحل لكم أن تأخذوا في تلك التطبيقات كلها أو بعضها شيئا الا ان يخاف أي الزوجان ترك
 حقوق الزوجة بينهم فلا تأثم عليهم ما فيما فقدت به أي أعطت فداء في التطبيقات كلها أو بعضها فان آثار
 التسريح أي الطلقة الثالثة بوض أو بغيره فلا يحل له الخ فيكون في الآية حينئذ دلالة على شرعية
 الطلاق عقيب الخلع على تقدير أن يكون الخلع قبل التسريح بلا شبهة قليتا مل (قوله ارادة أن يتنخوا)
 نقل عن الشارح أنه قال الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام اذ لا يشترط في
 حذفها مع أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئت أن تنكر مني وانما لم يحمله أحد
 على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء وفيه نظر لجواز أن يكون المعنى أحل لكم بطريق
 الابتغاء (قوله والمراد العقد الصحيح) بدليل ورود الآية لكرهية في سياق الحلل والحرمه (قول

الحديث كما سمي قد ورد في ثلاث طلقات خلت عن الخلع قال (لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب
 في الحكم) أقول يعني لا يقال في الجواب عن قوله فان قيل الفاء في الآية تجرد العطف الخ وحاصله لا يلزم
 من انتفاء كونه للترتيب في الوجود كونه لجرد العطف لجواز كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب في الحكم
 وحاصل الجواب أن اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوابع بفسد الترتيب في الذكر خصوص
 وضع الفاء يجب أن يكون للترتيب في الوجود قال (واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح باحسان
 اشارة الخ) أقول ذكر المحققون ان تفسير التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور
 تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفصل والمذهب الجزل قال (و حينئذ لا دلالة في الآية على شرعية
 الطلاق عقيب الخلع) أقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باقية كما لا يخفى قال (ارادة
 أن يتنخوا النساء) أقول نقل عن الشارح أنه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في
 صحة حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها من أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئت

أبو المعين النسفي في كتاب
 البصرة وكان مشايخنا
 في ديارنا يتكرونها على
 القائلين بذلك الى أن
 نشأ فيهم من عيل في أصول
 الفقه الى العراقيين من
 أصحابنا رجعهم الله
 فآبهم في مسألة العموم
 وذكر ما تصور عنده أنه
 دليل له في المسئلة ونسب
 ما هو وقول مشايخنا الى
 الشافعي رجه الله ولم يحرم
 حول مسألة الوعيد
 فآبهم جميع المنسبين الى
 التحقيق في ذلك واقدموا
 به وما اشتغل أحد منهم
 بأى طريق يتكلم في
 مسألة الوعيد ونسبوا
 الشيخ أبا منصور رجه
 الله الواقفي في هذه المسئلة
 (قوله ولا نسلم أن
 التخصيص الذي يورث
 شبهة الخ) جواب عن
 استدلال الخصم بأن
 التخصيص شائع في العام
 وهو دليل الاحتمال
 وحاصله أن المراد ان كان
 شيوع التخصيص الذي
 يحتمله المتنازع فيه وهو
 ما يكون بكلام مستعمل
 متصل فهو ممنوع وان كان
 المراد مطلق التخصيص فهو
 وان كان مسلما لكن لا نسلم
 أنه يورث شبهة في المتنازع
 فيه قال صاحب التلويح
 في ادا الخصم بالتخصيص
 قصر العام على بعض المشبهات سواء كان بغير مستعمل أو بمستعمل موصول أو متراخ ولا شك
 والمتعة

فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسئله المفوضة أي التي تكبت بلامهر أو تكبت على أن لامهرا لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت وأكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها عندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها أو مات أحدهما

الى الوطاء (قوله الباء لفظ خاص) بمعنى أنه حقيقة في الاصاق مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا في مسئله المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلامهر أو على أن لامهرا لها لكن المفوضة التي تكبت نفسها بلامهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي أذنت لزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لامهرا فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلامهر وكذا الامه اذا زوجها المصنف فلا ينفك الا بتغاء أي الطلب الخ) فان قلت الابتغاء مرد مطلقا عن الاصاق بالمال في قوله تعالى فانكحو امطاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا وأيضاً الباء لا الاصاق لا للحصر والمفهوم منها مشروعية الابتغاء بالمثال لا حصر المشروعية فيه بحيث لا يتجاوز إلى غيره قلت يحمل المطلق على المقيد عندنا أيضاً اذا اتخذ الحكم والحادثه ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كاسمائي وههنا ليس كذلك على أنهم قالوا معنى ما طاب لكم ما حمل لكم فيقتضى سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المفوضة باطلاقها بدون لزوم المال ثم ان تقييد الابتغاء بالمال ياداه الباء الاصاق المتعاقبة بالتحليل فيد أن لا يحمل بغير مال فالباء هي المنشأ لا فاداه ما ذكر من غير حاجة الى داه الا حصر لا يقال مقتضى الآية أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً إلا أن يكون صحيحاً ومستوجباً ثبتت ماني عنه أو سكت عنه ثم ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضاً لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلتصق وجوب المال بال عقد يقول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما تمسوهن أو تفرضوهن فريضة دل على تحقق الطلاق لا يادون سبق فرض المهر وهو تمسك على النكاح الشرعي فدل على صحته بلان تسمية مؤرف وجوب حل مانحن فيه على ما جئناه عليه ثم ان تقييد مهر المثل بالدخول أو الموت بالنظر الى تفرده في الذمة لا الى الوجوب الحقيقية قبله بالعقد (قوله وكذا الامه اذا زوجها الخ) أي اذا زوجها سيدها أجنبيا وأما اذا زوجها المولى

أن نكر منى وانما لم يجعله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء قال (المصنف فلا ينفك الا بتغاء أي الطلب وهو العقد الصحيح) أقول ههنا الباحث ذكرنا في حراة الاصول ولا بأس بذكرها ههنا وزيد عليها بعضا من الفوائد الأولى أن الابتغاء ورد مطلقا عن الاصاق في المال في قوله تعالى فانكحو امطاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضاً لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلتصق وجوب المال بالعقد الثالث أن محصل الاستدلال هو أن الله تعالى أحل الابتغاء الصحيح بالمال فقتضى هذا أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً إلا ان يكون صحيحاً ومستوجباً ثبتت ماني عنه أو سكت عنه والجواب عن الأول أن المطلق يحمل على المقيد عندنا أيضاً اذا اتخذ الحكم والحادثه ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كاسمائي وههنا كذلك وعن الثاني ان الم نقياً وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب محقق قبله بالعقد وانما التقييد يفرزه في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث أن قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما تمسوهن أو تفرضوهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي وذا صرح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال قلنا فيه رواية ان الأولى أنه يجب ثم بسقط اذا فاداه في الوجوب لانه الزام له عليه فلا اشكال عليهم الثانية أنه لا يجب ابتداء وهي المنشأ لا اشكال يدفعه أن العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان يتنخوا بأموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتعدد قال (لكن المفوضة بلامهر لا تصلح الخ) أقول يعلم من هذا أن لفظ تكبت أي التي تكبت بلامهر أو تكبت على أن لامهرا لا يجب أن يقرأ بصيغة المبني للمفعول قال (الباء لفظ خاص) أقول المناسب الكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا في المفوضة نقل عن الشارح أنه قال انما عدل عما ذكره غيره من أن الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه

في شيعوه وكرهه بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخ فيه أن يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث شبهة في تناول الحكم بغيره الا فراد سواء ظهر له شخص أم لا ولا يصحير ولا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعياً والمصنف توهم أن مراد الحصر أن التخصيص شائع في العام فيورث شبهة في تناوله لجمع ما ياتي بعده كالعام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعياً ولهذا قال

لانتم الخ وقد عرفت أن المراد أن القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن فيورث شبهة لبعضه في كل عام فيصير ظاهراً

له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكـون الادنى مقدرًا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب أى كونه عدو والبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنًا يصلح مهرا وقد أورد نفي الاسلام رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النقص في آخر فصل النسخ الا مسألتين تركتهما بالكلمة مخافة التطويل

سببها بلا مهر (قوله قد علمنا ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أو حينما على المؤمنين في الأزواج والامه من النفقة والكسوة والمهر قرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على الأزواج مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى أن الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفرضوا الهن قرينة أى تقدرها أو فرضها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدره مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمنين معنى الايجاب وقوله وما ملكت أيمانهم وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصریح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث استعماله على الاسناد خاصا في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد

عنده ففيه روايتان الاولى أن المهر يجب ثم يسقط لعدم الفائدة فيه لانه الزام له عليه والثانية أنه لا يجب ابتداء قبل ولا يلزم على هذه الرواية ترك العمل بالخاص لمخروج العبد عن خطاب قوله تعالى بأموالكم لان الاضافة بالتعليك وهو ليس بمالك للمال وفيه بحث اذ ينبغي على هذا أن لا يجب المال في نكاح العبد مطلقا والأفلا بد من بيان الفارق بين كون المرأة أمة للمولى وبين كونها غير أمته (قوله الباء لفظ خاص) المناسب للكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة قيل ولعل اطراد تأخره في النسخ لاجل مناسبة بيته وبين الفرض في أنه حقيقة في المعنى المراد عنه مجازي غير تر جبال المجاز على المشترك الخ لإحتياجه الى وضع جديد والاصل عدم الحوادث والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه بخلاف المجاز ونقلته في الكلام بالنسبة الى المجاز (قوله حقيقة في القطع والايجاب) أى حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا كما سيأتى (قال المصنف ولما لم يبين ذلك المفروض

والنصاقه بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أى يبطل موجب الاختاء من حيث كونه متعلقا للبا قال (المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والايجاب) أقول يعنى أنه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا قال (مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدر) أقول هذا بطل بقوله وعطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا في حقهن الى لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال (وتعديته بعلى لتضمنين معنى الايجاب) أقول هذا جواب عن قوله بقرينه تعديته بعلى وقوله وما ملكت أيمانهم الخ جواب عن قوله وعطف وما ملكت أيمانهم الخ وحاصله أن هذا أى لفظ فرضنا يكرر ويراد بالثاني غير ما أراد بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود بالازوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (ولما كان هذا مخالفا لتصریح الأئمة بأنه حقيقة الخ) أقول رد على ظاهره أنه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر أى تقديره وجوابه أنه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا في أن مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو ينافى كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا فظهر ضعف ما قيل ان الثابت الخجة على الشافعى بتوقف على مقدمتين احدهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض بكون الفرض للاخيرين والاصوليون للاول فلا عدل فيه وذلك لان الاصوليين انما تفرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال بكون فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا في المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وركم بينهم أقول أمل قال (وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل الخ)

الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينه معنى ورده السيد الشرىف قدس سره بان قال لا سلم أن التخصيص في كل الاقسام بل احتماله شائع لان احتمال كل عام بالاقرينة اما أن يكون مختصا غير مستعمل كالاستثناء أو مخصوص

وهذا

مختص مستعمل وهو العقل أو الحس أو العادة أو بتخصمان بعض الافراد أو بزبادته

وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الإيجاب (قوله وهما مسئلتنا الهدم والقطع مع المصنّف) وهما مسئلتان خائف فيهما الشافعي أحقيقة تحتمل بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في

قدرناه بطريق الرأي والقياس كان هذا مبني على الفرض والتقدير وتنبه على أنه يمكن الاستدلال على المطالب بالأية المذكورة استقلالاً ولو فرض أنه لم يبين ذلك المفروض والافتقار لدليل بينه حدثت جابر رضي الله عنه وهو لا مهر أقل من عشرة دراهم من حيث نفي نقصانه كذا في فصول البدائع (قوله وهذا تدقيق منه) وجه التدقيق أن يقال أنه لم يقل إن الفرض لفظ خاص للتقدير ووجهه فيه احتراز عن ورود الاعتراض عليه بأن كلامه مخالف لتصریح الإمام بل قال خص فرض المهر أي تقديره بالشارع تنبيه على أنه لا يدعي أن الفرض حقيقة في التقدير بل أن المراد به هنا التقدير وإن كان مجازاً والخصوص وكون الكلام حقيقة أم هو باعتبار الإسناد وعلى هذا يدفع ما ذكره الفاضل الشرف من أن إثبات الجهة على الشافعي رحمه الله تعالى يتوقف على مقدمتين أحدهما أن معنى الفرض التقدير والآخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للآخر والأصوليون للأول فلا عدول انتهى لكن أورد عليه أن لفظ فرض من حيث اشتماله على الإسناد من كتب فلا يكون خاصاً لأنه من أقسام المفرد على ما صرح به في مباحث القرآن حيث قال النظم يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك اللهم إلا أن يقال كلامه فيما سبق إنما يدل على أن النظم ههنا يطلق على المفرد لأنه قسم إلى الأقسام المذكورة ولا شك أن من تلك الأقسام ما هو مفرد ولا يدل على أن الأقسام المذكورة مفردة البتة وإن المراد بالنظم ههنا ليس إلا المفرد وقد يتكلف في الجواب بأن المراد أن لفظ فرض خاص من حيث الإسناد (قوله إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الإيجاب) قيل يجب أن يجعل الفرض ههنا على التقدير دون الإيجاب لأن ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدار المهر إذا قد علمنا نحن من قوله تعالى أن يتنقوا بأموالكم أن أصل المهر الواجب هو المال وفيه بحث لأن علمنا لا ينافي علمه تعالى ولم لا يجوز أن يكون ما في علم الله تعالى نفس الواجب من المهر ومن التفقة والكسوة وغير ذلك من

أقول فيه بحث لأن لفظ فرض من هذه الحثية من كتب فلا يكون خاصاً لأنه من أقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك قال (وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الإيجاب) أقول يجب أن يجعل الفرض ههنا على التقدير دون الإيجاب لأن ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدار المهر إذا قد علمنا نحن من قوله تعالى أن يتنقوا بأموالكم أن أصل المهر الواجب هو المال قد قال (تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى الخ) أقول أعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد قرر دليهما في مسألة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل الإمام الأعظم وأبي يوسف رحمه الله تعالى أولاً بالمنع وثانياً بالتسليم وقد أجاب عنهم ما أحسبنا أنهم لم يحسروا السؤال والجواب حتى إن الشارع رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علمنا أن نحرر الكلام أو لا ثم زبط كلام الشارع إلى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق أعلم أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين اختلفوا في أن الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحداً كان أو أكثر حتى إذا ملكها الزوج الأول ملكها بطل لا يزال إلا ثلاث تطبيقات أولاً فذهب بعضهم إلى الأول واختاره الإمام وأبو يوسف رحمه الله تعالى وبعضهم إلى الثاني واختاره محمد والشافعي وقرر رحمه الله تعالى وجه الثاني أنه لو هدمه لا يثبت حلالاً جديداً واللام باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأن حكم الحرمة وهدمها لا يكون إلا بإثبات الحلال وأما

وأن يكون بكلام مترشح أو موصول والأقسام كلها سوى كونه موصولاً منتفياً كذا ذكره المصنف رحمه الله لأن الفرض أنه غير مقترن بقريضة فسبق الكلام في الذي يكون موصولاً وهو المخصص على اصطلاحنا وقيل ما هو انتهى لا يقال هذا إنما يصلح توجيهها لكلام الحنفية في هذا المقام ولا يلائم كلام المصنف رحمه الله لأنه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم كون المترخي مخصصاً لا بفرض عدم اقتران القرينة لأننا نقول كلام السيد قدح كلام من يتعصب على الحنفية وهو إذا المصنف وحاصل مراده أن ما يلحق العام من الضوارف عن عموم مقتضاه سواء سمى شخصاً أو مقصراً عنهم - ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله العام ومنها ما لا يورث شبهة كغيره من الأقسام مما اقترن بقريضة البعضية فإن أريد الأول فهو احتمال محض غير ناشئ عن شبهة وإن أريد الثاني فما اقترن بالقريضة لا يحتمله العام المتنازع فيه وما لم يقترن بما أفلا

أسلم أنه مخصص بأي معنى شئت إذ هو لا يقصر العام على بعض أفرادها وإنما

(٢٥ - تلويح - أول)

قيام المقصر المستقل
العقلي ولحق التفسير
المستقل اللفظي لانفراد
الكلام من أول الامر
فيماء الخصاص وانما
يورث الشبهة في تناول
العام لافرادها ظهور
مخصص صارف للعام عن
الدلالة على افرادها كافي
العام المخصوص بالبهض
بالنظر الى ما بقي من الافراد
وأما الاقسام التي هي غير
ذلك من غير المستقل
والمستقل المتراحي وغير
اللفظي فلا توجب قورا
في دلالتها على جميع
افرادها بحدود المقصر
عليها كما كانت قبله (قوله)
وان كان المخصص هو
الكلام الخ (مواساة مع
المخصص وتكلم على
اصطلاحه وتنبه على
أنه لا مناقشة معه في
اطلاق المخصص على هذا
القسم من المقصر وانما
التزاع في حقيقته المورثة
للشبهة في دلالة العام
بجميع ما تناولها والشبهة في
تناول الدلالة لا يورثها
شيء من الاقسام الا
المستقل الموصول فلا رد
ما قبل ان هذا لا يستقيم
الا ان يريد بالمخصص
الاول ما اراده المخصص
وحيث لا فائدة في منع
كونه مخصصا بالمعنى
الآخر الاخص وقد

الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها الا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن الحرمة عن الحرمة كافي
الصوم تنهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالإباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم
ما مضى من طهات الزوج الاوّل اذا كانت ثلاثا نشوت الحرمة بها ولا يهدم مادون الثلاث اذا ثبتت به
الحرمة ولا يتصور لغاية الشيء قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبي
حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه أن المراد بالنكاح
هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة
حيث قال لا حتى تذوق في جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق
فيكون الذوق هو المثبت للحل بقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والحلل له حول الزوج الثاني
محملا أي مثبتا للحل في مادون الثلاث يكون الزوج متهما بالحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية
ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما المفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة

حقوق الزوجية (قوله لا مثبتا لحل جديد) ولو سلم انها مثبتة لكن بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله
فلا يكون هادما للمادونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل
رجب اغت حتى لو كلفه في رجب قبلها حدث (قوله يهدم مادون الثلاث) حتى اذا ملكها الزوج الاوّل
ملكها محل لا يزل الا ثلاث (قوله لا سبب له سوى الذوق) فان المستند الى السبب الاصلى هو الحل
الاصلى لا الحاصل بالعود اليه بل هو سبب العود وبدل عليه أن ذلك الحكم المشتق يدل على عليه مأخذ
الاشتقاق والحكم ههنا هو العود وما أخذ الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك أن حدوث العلة يستلزم
حدوث المعاول وقد علم بهذا ان اشتراط الدخول ثبت بعبارة الحديث وصفة التحليل بأشارته (قوله)
و بقوله لعن الله المحلل والحلل له) عطف له على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل ما ثبت بهذا الحديث
و بقوله عليه السلام لعن الله المحلل الخ ولا يجوز عطفه على قوله بالحديث المشهور اذ ليس في قوله لعن
الله الخ دلالة على اشتراط الدخول ولا على مقدره بقوله فيكون الذوق هو المثبت للحل بان يقال تعبيره
بهذا الحديث وبقوله اذ لا يدل هذا القول على الذوق فكيف ثبت كون الذوق هو المثبت للحل فليتأمل

بطلان اللازم فلانه لو أثبتته لم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنسكح زواجره لان حتى خاص في الغاية وأثر
الغاية في انتهاء ما قبلها الا في اثبات حكم ما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا مثبتا لحل
جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن الحرمة ولو سلم انها مثبتة لكن
بعد وجود المغيا وهو الثلاث فلا يكون هادما للمادونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى
يستشير اياه فاستشاره قبل رجب اغت حتى لو كلفه في رجب قبلها حدث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم
محملة الزوج الثاني أي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنسكح ليلزم ما ذكره في عبارة حديث العسيلة
حيث روي أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقتني ثلاثا تزوجت يعبد
الرحمن بن الزبير فلم أحدم معه الا مثل هذا وأشارت الى هدبة ثوبها ثم قال عليه السلام أتريدن
أن تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقى من عسلته ويزوق من عسلته وهذا
الحديث عبارة في اشتراط وطء في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت لا بالآية لان النكاح فيها معنى العقد
كما اختاره المتأخرون بقريته استنادا اليها فانما اتسمى واطء لا الوطء كما اختاره القدماء استدلالا بأنه
حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه أولى من ارتكابه مجازين لغويين في النكاح
والزوج وذلك لاننا نسلم أنه مجازى في العمدة لجواز كونه حقيقة شرعية ولو سلم فاستناد الوطء اليها ولو باعتبار

على

أجاب عنه السيد الشمر بقوله الله بان التزاع انما هو في العام بلا قرينة مخصصة

على ابطال العصمة في القول بان القطع بوجوب ابطال العصمة الثابتة لاهمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطبق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون

(قوله حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه) اما اذا قطع والعين قائمة بيده فيجب أن ترد الى صاحبها لبقائه على ملكه لان بالسرقه لم تزل عن ملكه فقا وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو راقب ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب أبي حنيفة وزوى الحسن عنه أنه يجب الضمان به لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قوله وجوابه أن انتفاء الضمان الخ) فيه بحث لان لقطع في السرقة

معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الركب في المركوب والضارب في المنجروب بخلاف الزفانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكبا معا أولى من ارتكابه وإشارة الى كونه محملا لانه عليه السلام غيأ عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الأولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستدل الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وفي الحديث والحديث مشهور بتجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان استدلالنا على مطاونا بإشارة حديث استدلال الخصم بمعنى عبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وأيضا ثبتت المحللية بإشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فإنه عبارة وفهما راثبات خامسة لهما لانه عليه السلام مال عن فلان إشارة الى أنه مثبت للمحلل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون ثابتا بالإشارة وفي الجواب عن قوله ولو سلم انها مثبتة الخ ان هدمه مادونها بدلالة الحديث الثاني فإنه لما أفاد بإشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة أفاد كونه هادما للتحقيقة بطريق الأولى وهو معنى الدلالة فان قيل يلزم اثبات اثبات قلبا غير يلزم لو أثبت في المتنازع فيه حل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظاهرها وبين بعد يمين ولوسلم فاقما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فإنه لما أثبت له ما فيه من القاعد ولم يكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الأولى اذ لا فائدة فيه كجديد المبيع بشن غير الأولى أو نقول تداخل الحلان تداخل العديتين وهذا الحديث وان كان من الاتحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه اذا تأملت فيما ذكرنا من التصرير وأمعت النظر فها صورناه باحسن التصور يرتقنت أن قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى الى قوله بالا باحة الاصلية إشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطء الزوج الثاني الخ إشارة الى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدمه مادون الثلاث وقوله وجوابه أن المراد الى قوله حيث قال لا حتى تذوق في ليس الجواب عن كلام الخصم بل ببيان الكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات صحة اللازم والجواب عن ابطاله وقوله جعل الذوق الخ اثبات لها وجواب عنها وقوله وقوله عليه السلام اثبات وجواب أيضا وقوله فقيمنا دون الثلاث يكون الزوج الثاني الخ بيان لثبوت المطلوب واستبان من ذلك أن قوله بقوله عليه السلام عطفاً على قوله بالحديث المشهور ليس كما ينبغي لان حديث اللعن لا يثبت استنباط الدخول بل محله يتبعه بإشارته هدمه مادون الثلاث بدلالته ولهذا قال الامام نغرا لاسلام وفي ذكر العود دون الانتهاء إشارة الى التحليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حيث عطف قوله في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود وأشار الى أنه أيضا دال بالإشارة هذا ما منحني الله الملك الوهاب من توضيح المقام المشبهة على كثير من أولى الباطل الحسد لله لهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء الخ) أقول فيه بحث لان اليراد من قبل

الينا والامكان مقسرونا بما يخصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراح عنه فانه ناسخ عندنا لا يخص نعم يحتمل أن يكون مخصصا وكلام مستقل موصول به في التسليم لأنه لم ينقل الينا هو وقيل جدا قول الخائف التخصيص شائع ان أراد به أن التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لانه لا يحتمل أكثر افراده كما يباين انما يحتمل منه فردا هو في غاية القسلة وخاصة أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن أن يحتمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فيلنا نسلم أن كثرة الجنس تقتضى الحاق العام المقسروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أن قوله بلا قرينه له معنى وأن ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذي يورث شبهة في تنازل العام لما بقي بعد التخصيص قليل وأما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقق كون التخصيص بالهمل ونحوه في حكم الاستنباط لانه في شبهة المدكورة في قوله يورث شبهة ولذا نذكرها

أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له فإنه إذا قال لزيد على الإفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجزئاً (وإنه يؤكّد بكل وأجمع ولو كان مستغزياً لما احتج إلى ذلك ولأنه يذكّر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس ان الناس) المراد منه نهيهم من مسعود أو اعرابي آخر والناس أهل مكة (وعند البعض ثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره

والمقصود أن هذه الخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يجمعها ما نحن فيه بصدده لأنها تكون مقارنة لما يخصها لا يقال ما ذكرتم اعتماداً فمع احتمال التخصيص عن العام فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه إذ يمكن نزول النسخ بعده وإن لم ينقل اليأس ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون العام قطعياً لانا نقول الكلام فيما يقدر في حجية العام من حيث هو عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر أنه غير قادر فيه انتهى

الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقاً بالقيمة له كالعصير إذا تخمر وفي المسئلة اعتبارات سبباً لا وجوباً أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل حكم العام) عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند الجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعاً ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وطناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ

يجب صيانة حقوق الناس وتخرج المسئلة على الوجه الذي ذكره يؤدي إلى أن يكون شرعية القطع لصيانة حق الله تعالى ولا يبطال حقوق الناس كذا في الفوائد الظهيرية قالوا لا أن يستدل على انتفاء الضمان بقوله عليه السلام لا عزم على السارق بعدما قطعت عينه إذا اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بخلاف (قوله عند فعل القطع) ظاهره يشعر بأن تحول العصمة انما هو عند القطع والتحقيق كما أشار إليه في الهداية وصرح به في النهاية أنه عند فعل السرقة حتى تقع خيانة العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء منه سبحانه اذ لو كان مضموراً ما غيره كان مباحاً في نفسه فيكون في معنى الجناية به قصور فيندري حد القطع نعم لا يتقرر تحول العصمة إلى الله تعالى عند ورود الجناية على المجل إلا بفعل القطع ولعل الشارح أراد بالتحويل تقررره وانما عبر عنه بنفس التحويل مبالغة اذ الشيء ما لم يتقرر لا يعتد بوجوده لكونه في خطر الزوال لا يقال العصمة إذا انتقلت ولم يبق المال حقاً للمالك ينبغي أن لا تشتط خصوصاً منه لانا نقول المالك غير معتبر فيه بعينه بل بظهور السرقة بخصوصه عند الامام ليمتكن من الاستيفاء (قوله كالعصير إذا تخمر) أي كالعصير للمسلم إذا صار بعد السرقة خيراً فإنه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصير أحق فيه فلم يجب الضمان رعاية طمأنينة لا انتقال حقه إليه تعالى (قوله اعتبارات سبباً لا وجوباً) أماني المسئلة الاولى فمما قيل ان الزوج الثاني لما كان شيئاً حل جديداً فيمادون الثلاث شيء من الحل السابق باق كان ينبغي أن يملك الزوج الاول أربعة أو خمسة من الطلقات ثلاثاً لهذا الحديث وواحدة أو اثنتين بالاول واللازم باطل فاللزوم مثله واجب بأنها ثبت الحل الحديث بهذا السبب الحادث انتهى الاول اقتضاء لعدم الفائدة وأماني المسئلة الثانية فمما قيل لو انتقلت العصمة إلى الله تعالى كافي الخمر يلزم أن ينتفى القطع كافي سرقة الخمر وأجيب بأن انتفاء القطع عن الخمر لا انتفاء شرطه وهو العصمة قبل السرقة وقد وجد الشرط في المال فوجب الحكم به (قوله حكم العام الخ) أي الذي يدعي عمومته حكمه ما ذكره والالاجزم بالعموم في العنوان لا يلائم تجزؤاً بل دليل الخصوص مثلاً واعلم أن هذا البحث يهتمل أن يكون المراد منه بيان ما وضع له اللفظ العام وأن يكون المراد منه بيان ما يفهم منه عند اطلاقه وقول المصنف حكم العام أي أثره التاب به اراد هذا الفصل عقيب بيان حكم الخاص والاستدلال على مذهب

اشافعي ان كان كاذك لم يحتج في دفعه الى مثل هذا التكليف بل نقول بحسبنا قوله عليه السلام لا عزم على السارق بعدما قطعت عينه إذا اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بخلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وهذا لا يجوز بخبر الواحد لا نقول المناسب للوجوبية الضمان فجعل انتفاءه من الموجب من فساد الوضع ولو لم فإن أريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه بالإشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان أريد قوله تعالى جزاء كان فذا كلاماً آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله والمقصود تصحيحه قال (حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف الخ) أقول هذا الفصل لبيان ما يفهم من العموم بالنظر إلى الوضع المتخوى كما أن الفصل الاول لبيان ما يفهم من الخاص بالنظر إليه قال الامد في الاحكام اختلاف العلماء في معنى العموم بل له في

بهرقيد

انتم اهداهم للحكم الذي يفيد العام

مع بقائه على تناول
اقتضاه في الدلالة عليها
واعطاء حكمه لها فينالا
يتطرق اليه فتورولا
يكون في افادته المعنى
قصور فلا يورث شبهة
والمقصر الغير المستقل
لا يعارض العام في دلالاته
على افراده وانما يخرج
بعض الافراد على التبيين
عن نبوت الحكم عليها فلا
يكون ايضا في دلالاته
خلل ولا في افادته الحكم
فيما بقى ريبه والقصر
بالمقل وهو كذلك واما
القصر بالمستقل المقارن
فهو الذي يورث الشبهة
في دلالة العام على الافراد
وتناول الحكم عليها لان
دلالاته على بعض افراده
التي صرفه ذلك المقصر
عن الدلالة عليها كانت
كدلالاته على غيرهما من
الافراد فلما ظهر الصارف
عن دلالاته عليها تطرقت
الشبهة في دلالاته على
ماعداه فيكون دليلا على
احتماله تخصيصا آخر
فلا يكون دلالاته على
ما بقى الاظنية وهو في
العام المتناقض فيه وهو
الذي لم يقترن بقرينة
البعضية الاحتمال
محض غير ناشئ عن شبهة
على أن وجوده مثل ذلك
المخصص قليل جدا (قوله
الواقع فيكون مخصوصا له

منه قد تحدى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل وأخرى ببيان انه
مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية لبعض ولا نه يؤكده بكل واجمين مما يفيد بيان
الشهول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتج اليه فهو لبعض وليس بعموم فيكون مجمولا واما الثاني فلانه
يطبق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقية فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وان يؤكده عطف
على قوله لا اختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل أن يكون عطف على قوله لانه مجمل
فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول انه مجمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض
بلا مرجح فلا مجال وعن الثاني ان التام كيدليل العموم والاستغراق والالكان تأسيسا لا تامة كما صرح
بذلك آفة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيصم عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير
الواقعية بانه مجمل أو مشترك مشغرا بالتالي واستدلالهم على المذهب المختار بان العموم معنى مقصود
فيبغي أن يوضع له لفظ كسائر المعاني ظاهر في الاول الا أن قول المصنف لكن عند الشافعي هو دليل فيه
شبهة وعندنا هو قطعي في أن المراد هو الثاني فيبغي أن يجعل قولهم العموم معنى مقصود الخ دليلا على أن
المراد منه عند الاستعمال هو الكلي (قوله ويصح تخصيص العام الخ) أي يصح تخصيصه ابتداء واما
تخصيصه بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول بخبر بالانفاق كما سيأتي (قوله وأخرى ببيان انه
مشترك) هذا مني على أن قوله ولا يذ كراخ دليل مستقل على مذهب التوقف وهو الظاهر اذ لو كان
دليل الاجمال كما قبله لقال وان يذ كراخ وان يؤكده الخ وهذا يظهر أن الاقرب عطف قوله وان يؤكده
على قوله لا اختلاف والايق لتغيير الاسلوب فائدة بتمهدها ثم ان الاشتراك وان لم يكن مصرح به في كلام
المصنف الا أنهم صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب أن تحمل الارادة في عبارته على الناشئة من الوضع
تحقيقا للمعنى الحكاية (قوله فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقية) قيل لا يلزم من ذلك أن
يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير والجواب أن المراد أنه قد يطلق على
الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك اذ لو كان موضوعا للقدر المشترك لكان الاطلاق على
المختص من حيث خصوصه مجازا كما أن اطلاق الانسان على زيد من حيث خصوصه بطريق المجاز كما
تقرر في موضعه وقد ياب بان قول الشارح فيما سيأتي على أن كون الجمع مجاز الخ جواب عن هذا ولا يخفى
أن سوق الكلام يأتي هذا ابتداء (قوله والجواب عن الاول الخ) قيل عليه ان اثبات اللغة بالاولوية

اللغة صفة موضوعه له خصوصه به تدل عليه أم لا ثم نقل المذاهب فليكن هذا على ذكره انما اذ قد يقع
الغلط بسبب الغفلة عن هذا قال (ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس) أقول
ينبغي أن يحمل هذا على التخصيص ابتداء لان التخصيص بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول
جائز بالانفاق كما سيأتي قال (وأخرى ببيان انه مشترك) أقول لا يقال ليس في كلام المصنف رحمه الله
ما يشعر بالاشتراك لانه يقول سيأتي ان المصنف حاله كلام القدماء وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك
فوجب أن تحمل الارادة في عبارته على الناشئ من الوضع تحقيقا للمعنى الحكاية وسيأتي له زيادة ببيان
ان شاء الله تعالى قال (فانه يطبق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقية) أقول لا يقال يلزم من ذلك
أن يكون مشتركا لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير لا نقول قول الشافعي
رحمه الله تعالى فيما سيأتي على أن يكون الجمع مجاز الخ جواب عن هذا فلا تستقل قال (والجواب عن
الاول انه مجمل الخ) أقول لا يرد عليه ان اثبات اللغة بالاولوية والترجيح مثل ما أورد على استدلال
المذهب الثاني لان الكلام ههنا في اثبات الاجمال وتعيينه ولا يتعلق به بالوضع لانه ليس من أقسامه

احدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور ورودهما معا لا يقال بوجوده أن يكون انحصارا بالعام في الواقع فيكون مخصوصا له

العموم غير ممكن فيثبت
أخص الخصوص (وعندنا
وعند الشافعي رحمه الله
يوجب الحكم في الكل)
تخرج في الله - وم يوجب
الحكم وهو نسبة الجني
الى كل أفراد تناولها
القوم

على أن كون الجمع مجازا في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال
واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان وأعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام
المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الأشجعي عشرين الأبل على أن
يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود ان الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش
لكم أي لقتالكم (قوله لأنه المتيقن) استدلال على المذهب الثاني بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من المعنى
والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه ان أريد الأقل فهو من المراد وان أريد ما فوقه فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فإنه يشكرك أذ ربما كان المراد هو البعض
والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى

لأننا نجازم المصنف
بالنسخ ليس على ما ينبغي
لأننا نقول الكلام على
تقدير عدم العلم بالتاريخ
والخاص انما يكون
موصولا اذا كان مع العام
رديفاً في وروده وربما
يقال ان المراد من
الناسخ ما يشمل
التخصيص على منج عموم
الجزء من الاما يتابع كل
منهما الاخر فيظهر
التقريب (قوله وان كان
العام متأخرا) أي مطلقا
سواء كان متأخرا أو غير
متأخر فان اشتراط التأخر
انما هو في نسخ الخاص
للمام وما يكون بينهما عموم
وخصوص من وجه كما تبين
العدة فلا نسلم أن المتأخر
منهما ناسخ بل هو مخصص
على أصلنا فان قيل من
شرط المخصص المقارنة
ولامقارنة في الآتين
قلنا هو شرط التخصيص
في نفس الامر وهذا
تخصيص أوجبته الجمع
بالمعارضين فان هذا الجمع
يتضمن الحكم منا بان هناك

والترجيح مثل ما ورد على استدلال المذهب الثاني وأجيب بان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه
ولا تعلق له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني فان له تعلقا بالوضع (قوله فيلزم ثبوته على التقديرين الخ)
فيه بحث لان ثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه لا يستلزم ثبوت الحكم للكل بثبوته لكل جزء كما هو
المقصود بالبيان لجواز أن يثبت للكل الحرمة مثلا كصوم جميع الايام وللبعض الوجوب كصوم رمضان
وكذا يجوز أن يثبت لكل القوم حل هذه الخسبة ولا يثبت لبعضهم أصلا والحق ان الحكم على الجمع
العام ان كان على كل من أحد مفردة كما يدل عليه كلامه في بحث ألفاظ العموم فالاستلزام مطلقا ظاهر
والأفلا (قوله والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح) قول الغاضل الشريفي فيه بحث وهو أننا انسلم أن
في استدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح بل هو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث قول وعند
البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لأنه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث
قال في توضيح قوله لأنه المتيقن لأنه ان أريد به الأقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل في المراد
فيلزم ثبوته على التقديرين وقد يجاب عن البحث بأن المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف ثبوته بحسب
الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح في ثلاث مواضع مراد الواضع لان من حكى هذا المذهب واستدل له
من الافاضل كالاتمدي وابن الحاجب حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع وأنت خير بان الظاهر أن قول
الشارح في أول الفصل وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك تقرير هذا المذهب على هذا التوجيه يشكك أمر التوقف فيما فوق ذلك فليتم
(قوله ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط) أي لانسلم أولان ليس ما ذكرنا اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات
الاستعمال اذ لانسلم أن اثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم فالعموم قد يكون أحوط كما في صورة الوجوب
نحو أكرم العالم وأما في صورة الاباحه فتحوكل الطعام فلا يكون الحل على العموم احتياطاً بل الاحتياط
في الخصوص (قوله فيكون أرجح) فيه قيل ببحث لان دليل التيقن وان لم يكن أقوى فلا أقل من أن يكون

بخلاف الاستدلال الا في فانه متعلق بالوضع كما سيأتي قال (وكان أبو سفيان وأعد رسول الله صلى
الله تعالى عليه وآله وسلم) أقول بيانه أن أباسفيان بن حرب أمير مكة حين أراد أن ينصرف من
حرب أحد نادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل فقال
صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله تعالى فلما في الميعاد خرج أبو سفيان مع أهل مكة ثم ألقى الله تعالى
العرب في قلبه فقدم على الخروج فلقى في الطريق نعيم بن مسعود الأشجعي فقال له أبو سفيان الحق
بالمدينة فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال ولك عشرين الأبل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج
فقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم قال (والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح الخ) أقول قيل فيه بحث وهو انما
لانسلم أن في الاستدلال على المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث

ان
بالمصنف مقارن بالعام في نفس الامر لم ينقل اليها وبالجملة

مقصودة في الخطاب قد وضع

الالفاظ لها (وقد قال على رضى الله تعالى عنه في الجمع بين الاختمين وطأ بملك العين أحلتهم ما آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانه يدل على حل وطء كل أمة بمملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أولا

أن التوضيح بقوله لقيلان على دراهم منبني على تقدير كون الجمع المنكر عام وعلى كون الاقل في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدلال على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلان العموم معنى ظاهر بعقله الا كثر وتقس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ يحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه معنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الراض والطعوم

مسوا وبالادليل الا حوط فلا بد لكونه أرحم من دليل آخر (قوله استدلال على المذاهب المختار الخ) ادعى الامام في المحصول أن العلم بكون صيغ العموم موضوعة له ضروري حيث قال فانا بعد استقراء اللغة تعلم بالضرورة أن صيغة كل وأجمع ومن وما وأي في الاستفهام للعموم (قوله معنى بالوضع) بدليل قوله فان المعاني التي هي مقصودة في الخطاب قد وضع الالفاظ لها (قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أجيب عنه بأن الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة والعموم ليس في القصد اليه ومساس الحاجة بالتعبير عنه مثل راحة المسك أو غيرها ولا شأن أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز والاشتراف في غاية البعد وقد يقال عدم علم أحد بوضع لفظ لمعنى لا يقتضى عدم الوضع فقد يكون كل راحة

قال وعند البعض ثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤكد هذا حيث قال توضع قوله لانه المتيقن لانه أن أري بديه الاقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وأقول المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف رحمه الله تعالى ثبوته بحسب الوضع وكذا المراد في عبارة الشارح رحمه الله تعالى في ثلاث مواضع مراد الواضع فكانه قال ان أراد المستعمل الاقل فهو عين مراد الواضع وان أراد ما فوقه فهو داخل في مراده فيلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع له وعلى الثاني جزأ منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوكا اذ ربما كان مراده البعض فلا يتناول الكل أصلا وذلك لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالى حاكيان وكل من سكتي هذا المذهب واستدل به من الافاضل كالأمدى وابن الحاجب وشرح مختصره وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الأمدى في الاحكام وذهب أرباب الخصوص الى أن هذه الصيغ - حقيقة في الخصوص مجاز في عماده ثم قال وانما شبهه بالخصوص فأولها أن تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناول العموم محتمل فعمله حقيقة في التيقن أولى وذكر لفظ الحقيقة في مواضع ثلاثة وقال المحقق في شرح المختصر قال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز ثم قال والقائلون بأن هذه الصيغة حقيقة في الخصوص قالوا أولا الى أن قال فعمله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الو غير ذلك من عبارات القدماء ولا شأن أن الحقيقة تتبع الوضع ثم أجابوا بما ذكر في الشرح فوجب حمل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالى على ما ذكرنا بحقيقة المعنى الحكاية فان المطابق ينصرف الى التكامل بحسب المقام ويؤيد ذلك أن المصنف قال في المتن متصل لا بهذا الكلام في الاستدلال على المذهب المختار فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه أن مجرد دلالة اللفظ عليه لا يكفي في العموم بل لابد من الوضع لما عرفت أنه من أقسام الوضع ذكر الوضع في الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ تبيينا على أن المراد بالدلالة الدلالة الوضعية لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما قال (وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة من أرباب الحاجات الى التعبير عنه

المتراخي كاشف عن التخصص المقارن فأطلق عليه ذلك الاسم على أن مثل هذا الخاص ظني الدلالة لا يجري فيه حكم التناقض عند الشافعي أيضا فلا يكون من محمل الخلاف ولذلك جوزا بقاء كل منهما على عموم غير أنه رجح الأخير لوجوه ذكرها وقد صرحت (قوله قصر العام) ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه عما عداه حتى يرد أن هذا قول بالمفهوم والخلفية لا يقولون به وذلك يوجب أن يكون مثل جاء في زيده من باب القصر ولا يقول به أحد بل المراد أنه لولا المتعدي لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المتعدي فكانه قصر على البعض هذا (قوله وهو الاستثناء الخ) اعترض عليه ابن الحاجب بأن الخلفية أهملوا يدل

البحر في القوم أكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض ما تناول به كلام غير مستعمل لا يقتصر في الإتيان إلا بوجه

التسكاح أو بطريق الوطء
 عليك اليمين (فالمحرم راجع)
 كما يأتي في فصل التعارض
 أن المحرم رجع على
 المبيح (وابن مسعود
 رضى الله تعالى عنه جعل
 قوله تعالى وأولات
 الاحمال نامخا لقوله تعالى
 والذين يتوفون منكم
 حتى جعل عدة حامل
 توفي عنها زوجها بوضع
 الحمل) اختلف على وابن
 مسعود رضى الله تعالى
 عنهما في حامل توفي عنها
 زوجها فقال على رضى
 الله تعالى عنه تعتد بأبد
 الاجامين توفيقا بين
 الايتين احدهما في
 سورة البقرة وهي قوله
 تعالى والذين يتوفون
 منكم ويذرون أزواجا
 يتربصن بأنفسهن أربعة
 أشهر وعشرا والاخرى
 في سورة النساء القصرى
 وهي قوله تعالى وأولات
 الاحمال أجلهن أن
 يضعن حملهن فقال ابن
 مسعود رضى الله عنه من
 شاء باهله بان سورة
 النساء القصرى زلت
 بعد سورة النساء الطولى
 وقوله وأولات الاحمال
 أجلهن أن يضعن حملهن
 زلت بعد قوله والذين
 يتوفون منكم ويذرون
 أزواجا يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا قوله
 يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الاحمال يدل

التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كراثة المسك على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع
 فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكبير فان قيل فهم ذلك بالقرائن
 قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم
 ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) أي الجمع بينهما وطأ
 آية اخرى هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين عطفًا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة
 لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ عليك اليمين أولى فاعترض
 بان هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة وأجيب بانه قد خص من المبيح الامه الجوسية
 والاخت من الرضاة وأخت المنكوحه فلم يبق قطعا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار
 المصنف الى أن تحريم الاختين وطأ عليك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لان قوله أن تجمعوا في معنى مصدر
 معرف بالاضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الاختين سواء كان في التسكاح أو في الوطء عليك اليمين

مسمى باسم على حدة ولم ينقل الى البعض وأنت خير بأن هذا كلام على السند مع أن مثل هذا القول
 يتأق في العموم فلا يصلح ما ذكره ليدل على أن هذه الالفاظ التي ادعى عمومها موضوعه للعموم لاحتمال أن
 يكون الموضوع له ألفاظا أخرى لم تنقل اليها الاظهر في الاستدلال على الوضع أن يقال قد ورد من الشارع
 الخطاب بالعمومات بلا انضمام قرينة صارفة أو معينة فلو لم تكن ضيغته يدل على العموم وضعا لما صح
 الخطاب بها من الشارع لامتناع خطاب عمالا يفهم لاسيما في مقام التوكيد كافي الاوامر والنواهي
 على أن سنة الله تعالى جرت في بيان الشرائع والاحكام على أساليب كلام العرب فلو لم يكن لفظ دال على
 العموم الا بقرينة لما جاز اخلاؤه عنها في شيء من تلك العمومات فثبت أن الواضع وضع لفظا للعموم
 يدل عليه كما وضع لساائر المعاني المقصودة في الخطاب (قوله اثبات الوضع بالقياس) وهذا يجوز نعم
 يجوز اثباته بكثرة الاستعمال بالقرينة وقد يجاب عنه بأن هذا ليس باستدلال ولا قياس في الوضع وانما
 هو لبيان أن الالفاظ وقعت في الاستعمال على وفق الحكم وأنت خير بأن هذا لا يجزى نفعا في مقام
 الاستدلال (قوله الاحتجاج بالعمومات) ولم ينكر على المحققين آخرون فكان اجماعا سكويا ثم لاشك
 أن استدلالهم مبنى على وضع اللفظة فيتم التقریب (قوله أي الجمع بينهما) ولما كان ظاهر العبارة يفيد
 بأن كلامهم محرم ولم يكن كذلك وجه الشارح بأن المراد بغيرهما تحريم الجمع بينهما (قوله فاشار
 المصنف الخ) اعترض عليه بأن الجمع اذا علم تناول الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك
 مع أن الجمع بهذه الوجوه ليس محرم وقد يدفع بأنه شاع فيما بينهم عدل السوق من المخصصات والسوق ههنا
 تعدد المحرمات من جهة التسكاح المقضى الى الوطء (قوله في معنى مصدر معرف الخ) وقيل المفهوم

والطعم والرائحة وأمثالها ليست كذلك ولا شك أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز أو الاشتراك في
 غاية البعد قال (على أن هذا اثبات الوضع بالقياس) أقول لا يقال الناقلون لم ينقلوا نص الواضع أن
 اللفظ القلاني موضوع للمعنى القلاني بل علموا ذلك من الامارات والعلامات فلم لا يجوز أن يكون ههنا أيضا
 من جملة العلامات لا اثباتا بالقياس لانا نقول سيأتي أنهم وان لم ينقلوا نصه كذلك انكهم أخذوه من تتبع
 موارد الاستعمال ولا ريب أن كثرة الاستعمال بالقرينة تكون دليلا على الوضع دون الاستدلال
 بالدليل العقلي قال (وحرمتها أي الجمع بينهما وطأ) أقول لما كان ظاهر العبارة يفيد أن كلامهم محرم
 ولم يكن كذلك وجه الشارح بان المراد بغيرهما تحريم الجمع بينهما قال (فاشار المصنف الى أن تحريم
 الاختين وطأ الخ) أقول فيه بحث لان الجمع اذا علم تناول الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة ووصية وغير

(قوله)

(قوله في مقدار ما يتناولها الايمان) لان أولات الاحمال لا يتناولن ما يتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي وأزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الاحمال باعتبارها يجب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبارها يجب عدة غير الحامل باربعه أشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان الامام يجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى أن موجه ظني ومنهم من ذهب الى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص احتمالاً ناشئاً عن الدليل غسك القرين الأول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يتناول الا قليلا لمعونة القران كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى هذا دليلا على الاحتمال

جمع نكرة في سياق النفي من حيث المعنى اذ التحريم في معنى نفي الجواز قال المصنف نزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل أن يراد بها سورة البقرة وانما سماها سورة النساء باعتبار أن الآية المذكورة التي فيها بيان حال النساء المذكورة فيها ويحتمل أن يراد بالسورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة أول منزل بالمدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة النساء القصص في الثالثة عشر كذا اختاره صاحب البصائر نقلا من تفسير أبي القاسم النيسابوري ومن تفسير علي بن احمد الماوردي فعلى هذا أيضا يتم التفسير لان المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء (قوله أي أزواج الذين يتوفون) قال صاحب الترجيح حق الكلام أن يقول الذين يتوفون عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تعالى الذين يتوفون ليس معناه أزواج الذين يتوفون والالكان معنى الآية وأزواج الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وفيه من الركاه بسبب التكرار ما لا يخفى واذا كان معناه والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر الا يلزم محذور ولا تقدير ما لا يحتاج الى تقديره وأنت خير بأن الآية تحتاج فيها الى حذف البتة ليرتبط الخبر بالمبتدأ فالزجاج اختار تقدير المضاف ولعل اختياره لكثرة نفي الكلام وقلة التقدير فيه والاختصاص قدر بعدهم لثبوت التكرار في الاول وكلا الوجهين المذكوران في الكشاف وتفسير القاضى لكن الشارح ذكر الاول لانه أنسب بما هو في صدره بانه كما لا يخفى ولان فيه قلة التقدير مع شمول حذف المضاف في الكلام (قوله بمعنى أن العام لا يتناول الا قليلا) فيه بحث وهو أن أكثر العمومات لما كانت مخصوصة والقاعدة أن الفرد الاقل ملحق بالأغلب ولهذا قالوا الاستقراء الناقص يقيد المظن ويجب أن لا يظن بثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستعمل بما ذكر على أن موجب العام ظني والحوار أن ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى ظنيته ثم وجبه الظاهري وأما اذا لوحظ بخصوصيته ولم يلاحظ فيه قرينة التخصيص بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع أفرادها حذرا عن ثبوت الترجيح بالمرجح وبالجملة اختلاف الحكم باختلاف العنوان فيلتأمل (قوله ما من عام الا وقد خص منه البعض) قيل هذا المثال لا يتناول ما أن يكون مخصوصا أو لا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون مناقضا وأجيب عنه باختبار الشق الاول لانه مخصوص بعدم التخصيص مع أنه مخصوص من بين

ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعدد المحرمات من جهة السكاح لانه لا يعد تخصصا كما سيعلم ان شاء الله تعالى قال المصنف فقال ابن مسعود ومن شاء باهله أن سورة النساء القصص نزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شروح أصول نحر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهله أي لا عتبه أن سورة النساء القصص يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي أن تحمل سورة النساء الطولى في عبارة المصنف على سورة البقرة أو يقال الطولى نزلت بعد

يتربصن في مقدارا ما يتناولها الايمان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الاربعة التي تضمنتها على ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل

المذكورة وقال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يقرروه بالذكرة بل تكلموا في الاربعة المشهورة وكذا ما يؤدى مؤدى الصفة من الحال والصلة والاضافة فحوتحرم الزكاة على فقراء بني هاشم وأجاب بعضهم بأنهم ائتمار به عرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه أصل المذكور فلا يكون فيه قصر (قوله أو يستعمل وهو الخ) لا يقال جعل المستقل مخصوصا على الاطلاق بدل على أنه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك في كلام القوم حيث نصوا في مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة

صرف الدلالة أو الحكم
عن بعض ما تناوله صدر
الكلام وفي صورة النسخ
انما رفع الحكم عن المكلف
مع بقاء دلالة الكلام
عليه بحاله وافادته اياه كما
كان من قبله فليس فيه
قصر وان توهم ذلك في
منسوخ البعض وهو وهم
لانه ليس فيه تغيير لما
يقمده العام من الدلالة
على معناه وافادة الحكم
المتعلق به بل هو ثابت
على عمله وانما صرف عن
المكلف التكليف به
وذلك ليس من وظيفة
العام بل هو امر خارج
عنه وبالجملة جعل المصنف
وجه الله التخصيص من
أقسام القصر وهو
لا يشمل النسخ ألا ترى
انه جعل العام المقصور
بالبعض بغير مستقل
جهة قطعية ودليلا بلا
شبهة وبالمستقل جهة
ظنية فيها شبهة فكيف
يستقيم هذا على مذهب
الحنفية القائلين بأن
منسوخ البعض قطعي
لا شبهة فيه ولا نسلم اطلاق
اسم التخصيص على
ما تناوله ولو ثبت في كلام
من يتدبه من المشايخ
وجه الله فهو محمول على
المعنى الغوى وليس
الكلام فيه نعم بما يقع
في كلامهم تخصيص

وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس يشائخ في الخصوص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه
احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة الممانعة لان وجود القرينة
الممانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز فلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم
اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدل على اثباته أولا
وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واوجب عن نفسه ثالثا اما الاول فتقرره أن اللفظ اذا وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ كان
لازما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالتخصيص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني
فتقرره أنه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لا يرتفع الايمان عن اللغة لان كل ما وقع في
كلام العرب من الالفاظ العامة يمتثل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن
الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح مناهم الاحكام
بصيغة العموم ولما استقام معنا الحكم بهنق جميع عبيد من قال كل عندك فهو حر وهذا يؤدي الى التلبس
على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسخ سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق
العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكانها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول
بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الايمان فلما كان التكليف بحسب الوسخ وليس في وسعنا
الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لاعلمنا ولا عملا واقيم السبب لظاهر مقام الباطن

انعموم بأنه لا تخصيص فيه بخلاف سائر الالفاظ العموم وهو مردود بان هذا المشال أيضا مخصص بالمعنى
المتعارف لسروج مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله تعالى والله ما في السموات وما في الارض عن
عمومه والحق في الجواب أن يقال انه محمول على الممانعة والحق القليل بالعدم فيصالح مؤيد الدليل وان لم
يصلح للاستدلال بالاستقلال (قوله وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن
يقال لاناسلم أن احتمال العام التخصيص يناقض القطع ويفسد الظن لانه لو كان كذلك لكان احتمال
الخاص للمجاز أيضا يناقضه وليس كذلك لانه قطعي في مدلوله اتفاقا (قوله حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في
الخاص) أى حتى يلزم عن احتمال الخصوص في العام القادح في قطعيته احتمال المجاز في الخاص القادح
في قطعيته (قوله لان عامة خطابات الشرع) اشارة الى ان المضاف محذوف في عبارة المصنف أعنى قوله
لان خطابات الشرع عامة (قوله وتكليفه المحال) أى تكليف ما لا يطاق وهو فهم ارادة البعض فقط
بالقرينة من لفظ يدل على الكلى (قوله فان قيل الخ) حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله
لو جاز ارادة بعض مسميات العام الخ وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضاءها الى التكليف
بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في حق أحد هما دون الآخر تحكم فاقيم السبب الظاهري
الذي هو الصيغة الظاهرة في العموم مقام الباطني وأنت خير بان هذا الجواب مشعر بتعلق التكليف

سورة البقرة والتأخر عن المتأخر متأخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ حتى صار بمنزلة المثل أنه
ما من عام الا وقد خص منه البعض اعترض عليه بأنه ان أبقى على عمومه انتقض بنفسه والأفلا يصلح
للاستدلال وجوابه أنه محمول على الممانعة والحق القليل بالعدم فيصالح مؤيد الدليل وان لم يصلح
للاستدلال بالاستقلال قال (فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسخ الخ) أقول يعنى يكفي في بقاء
الايمان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر فان الاطلاع على ارادة المتكلم أى مقدار من أفراد العام لما لم
يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكانها بقيت في حق العلم فلا يلزم
الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب أن الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضاءها الى التكليف بالمحال استوى العلم

تيسيرا

الكتاب بالسنة وبالاجماع وبالاتر اخصه وهو تخصيص أوجه الجمع بين الدليلين

تفسيراً وتيق ما يفهم من العموم الظاهر قطعياً وقد يقال إن العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر
الازادة الباطنة في حق التسبع وهو العمل فأولى أن لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض
بغير الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التسبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان
الاصول أقوى من التسبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التسبع على اثبات الاصل وأما الثالث وهو الجواب عن
تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكّد
بكل وأجمعين وتقريره أنه ان أراد باحتمال العام التخصيص فطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى
المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعياً مع أنه يحتمل الخصوص
احتمالاً غير ناشئ عن الدليل كما أن الخاص قطعي مع احتماله الجواز كذلك فيؤكّد العام بكل وأجمعين بصير
محكما ولا يبيح فيه احتمال الخصوص أصلاً كما يؤكّد الخاص في مثل جاء في زيد نفسه أو عينه لدفع
احتمال الجواز بأن يجي رسوله أو كتابه وان أراد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئاً عن دليل فهو

بالعلم وقد يمنع ذلك في مثل أقيوا الصلاة الا أن يقال التكليف بالعمل تكليف بالعلم اقتضاء لا امتناعه بدونه
(قوله وقد يقال) أي في الجواب عن السؤال المذكور وهذا الجواب لفخر الاسلام والنظر بوجوه
لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول من النظر أن ظنية خبر الواحد والقياس لم يعتبر في حق العمل حتى
وجب العمل بهما واعتبر في حق العلم حتى لم يلزم الاعتقاد ولا يكفر جاحدهما فجاز أن لا تعتبر الارادة
الباطنة في حق العمل وتعتبر في حق العلم فما نحن فيه بهذا التقرير سقط الرد عليه بأنه لا تعاق لهما بالارادة
الباطنة وكلام فخر الاسلام مبني على ما قبل فإدتم ما العمل دون العلم لان العمل يثبت بالظن ودونه والظنية
في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لالان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق
العمل معتبرة في حق العلم وقد يجاب عن النظر المذكور بأن الاحتمال فيهما ناشئ عن دليل وهو القطع
بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواتراً أو منصوصاً عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم
سقوط احتمال ناشئ عن دليل عدمه غير ناشئ منه وفيه بحث اذ ليس الكلام في لزوم العدم الثاني للاول
بل في أن السقوط في حق التسبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل كما أن أثر الظنية في صورة النقص ساقت في
حق التسبع دون الاصل على ما عرفت من التقرير السابق فتأمل (قوله وذلك في حق العمل دون العلم الخ)

والعمل فالقول باعتبارها في حق أحدهما دون الاخر صحيح كما قال (وقد يقال إن العلم عمل القلب الخ)
أقول قال الامام فخر الاسلام في بعض تصانيفه محمياً عن السؤال المذكور يريد أن السائل لما اعترف
بعدم اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل الذي هو فرع ووجب أي يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم
الذي هو الاصل فالعام كما يوجب العمل ووجب ان يوجب العلم كما هو المطاوب ورد المتأخرون بأنه منقوض
بغير الواحد والقياس فلم يلزم من عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التسبع عدم اعتبارها في حق الاصل
فان كلامهما يوجب العمل دون العلم وبان عدم اعتبارها في حق التسبع للاحتياط وهو في العمل دون
العلم وبأن الاصل أقوى من التسبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التسبع على مثبت الاصل أقول الكل مردود
أما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام مبني عليها بل فإدتم ما العمل دون العلم لانه يثبت
بالظن ودونه والظنية في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لالان الارادة الباطنة
غير معتبرة فيهما في حق العمل وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه وأما الثاني
فلان الاحتياط في جانب العلم أكثر منه في جانب العمل فان ترك العمل فيما اذا ووجب يقتضي الإثم وترك
العلم فيما اذا ووجب يقتضي التضليل أو التكفير قال (وتقريره أنه ان أراد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال الخ) أقول اعلم أن محل النزاع بين الفريقين هو العام الذي لم يظهر له تخصيص فذهب

الينا وهو أمر ضروري
يكون على حسب الضرورة
الضرورة مقدراً بقدر
الحاجة وبهذا يدفع
ما عسى أن يورده هنامن
أن هذا الجمع كثير ومن
ضرورته كثيرة موجبه
فيما في ما مر من السيد
الشريف قدس سره من
أن هذا النوع من
التخصيص قليل جداً
لا يورث شبهة لان
موجبه المقارنة وليست
هي بحسب الواقع قطعاً
بل انها يحتمل عليها الجهل
التاريخ بالنسبة اليها
(قوله وتخصيص الصبي
الخ) هذا في الذي لا يغيره
اصلاً وأما المميز ففقهه
تأمل وقد جعله بعض
المشايخ مكلفاً بالايان
وبعضهم بالاعمال أيضاً
ويمكن أن يقال ان
المكلفين تخوطوا بغير
ياهم الذين آمنوا فلا
نسلم أن العنوان يشملهم
وهو المصنف الاول
(قوله وأما الحس الخ)
يدرك بالحس أولاً وبالذات
بمعنى تقي الواسطة في
النسوت وفي العروض
الاضواء نحوها بمعنى
تقي الواسطة في العروض
الالوان ونحوها ويدرك
بالعرض بمعنى الواسطة في
العروض الحركات
والسكنات والاشكال

وأماها وما نحن فيه من هذا القبيل (قوله وأما العادة) وذلك انها هو فيما يتنى على العادة كالايان (قوله يقع على المتعارفين) اشاروا اليه

فلا يجوز تخصيصه بواحد
منهما ما لم يخص بقطبي
لان اللفظ متى وضع لمعنى
كان ذلك المعنى لازما
له الا ان يدل القرينة على
خلافه ولو جاز ارادة
البعض بلاقرينة لا ارتفاع
الامان عن اللغة والشرع
بالكيسة لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال
الغير الناشئ عن دليل
لا يعتبر فاحتمال الخصوص
هنا كاحتمال المجازي
الخاص فالتبا كيد يجعله
محكما) هذا جواب عما
قاله الواو فبينة أنه مؤكد
بكل واجمع وأيضا جواب
عما قاله الشافعي رحمه الله
أنه يحتمل التخصيص
فتقول نحن لا ندعى أن
العام لا احتمال فيه أصلا
فاحتمال التخصيص فيه
كاحتمال المجازي الخاص
فاذا اكد بصير محكما
لا يبقى فيه احتمال أصلا
لأنه ناشئ عن دليل ولا غير
ناشئ عن دليل فان قيل
احتمال المجازي الذي في
الخاص ثابت في العام مع
احتمال آخر وهو
احتمال التخصيص فيكون
الخاص واجبا فالخاص
كالتخصيص والعام كالظاهر
قلنا لما كان العام موضوعا
للكلي كان ارادة البعض
دون البعض بطريق
المجاز وكثرة احتمالات

بمجموع (قوله لان التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لان سلم أن التخصيص الذي يورث
الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي
وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل
موصول أو مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على
ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخ فله أن يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى أن
أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له
مخصص أو لا وبصير دليل على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطبيا والمصنف توهم أن مراد
الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بهذا التخصيص كما هو المذهب في
العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطبيا ولهذا قال لان سلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة في العام
شائع بلاقرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أى القصر على البعض شائع كثير في العمومات
بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحيث لا ينطبق الجواب

فيه بحيث لان الظاهر أن الامر بالعكس فان ترك العمل فيما وجب يقتضى الاثم وترك العلم فيما وجب
يقتضى التضليل أو التكفير فالاحتمال في جانب العلم أكثر ولا أقل من المساواة وأيضا لو اعتبرت الارادة
الباطنة التي لا دليل عليها في العام لا اعتبرت أيضا في الخاص الارادة الباطنة للمجاز حتى لا يلزم الاعتقاد
القطبي أيضا لاشترائك الارادتين في العراء عن الدليل (قوله لان التخصيص شائع الخ) هذا انقل بالمعنى
لان الخصم في مقام التعليل والافعبارة المصنف في التقرير ليس هذا (قوله وفيه نظر لان مراد الخصم
الخ) قال الفاضل الشريفي يمكن اتمام هذا الكلام على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أن يقال لان سلم
أن التخصيص في كل عام بل احتماله شائع لان احتمال كل عام بلاقرينة اما أن يكون بمخصص غير مستقل
كالاستثناء ونحوه أو بمخصص مستقل وهو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته واما
أن يكون بكلام وهو اما أن يكون بمترسخ أو موصول والاقسام باسرها سوى كونه موصولا منتفية كما
ذكره المصنف لان الغرض غير معتبر بقرينة فبقى الكلام الذي يكون موصولا بعد التسليم وقيل
ما هو لان يبقى التخصيص الشائع الذي جعله دليل الاحتمال انتهى وأنت خبير بأن هذا التوجيه لا يلائم
كلام المصنف فانه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم تسميته التراخي مخصصا والشريف
علله بفرض عدم اقتران القرينة فاعله أراد اتمام الكلام من طرف الخفية لا توجيه كلام المصنف
وقد يدوجه أيضا كلام الخفية بأن حاصل توجيهه الشارح عن طرف الشافعي أن وقوع القصر على
البعض في الاكثر يدل على جواز في الكل فلا قطع فتنقول ان هذا ليس احتمالا ناشئا عن دليل حتى
يناقى القطع لان وقوع القطع في الاكثر عند القرينة لا يصلح دليلا عليه عند عدمها وهذا كما أن وقوع

أحبا بنا الى أنه ظني لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد
فيكون ظنيا وحاصل جواب العلماء أنه ان أردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص أى
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو مترسخ سلمناه أنه شائع فيه
لكن لان سلم أنه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما في الباب أن يكون
شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقررت أنه لا عبرة بما واليه أشار المصنف أو لا بقوله
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها وثابتا بقوله فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذي لاقرينة له مساو
لاحتمالات مجازات كثيرة لاقرينة لها وان أردت به التخصيص الذي يورث الشبهة في العام فلان سلم أنه
شائع بلاقرينة فان الذي نسميه مخصصا ان كان هو العقل أو الحس أو العرف وكون بعض الافراد ناقصا

المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان

الملك كور

على الثاني فعمل أن احتمال
 المجاز الواحد الذي
 لا قرينة له مساو لا احتمال
 مجازات كثيرة ولا قرينة
 لها ولا نسلم أن التخصيص
 الذي يورث شبهة في
 العام شائع بلا قرينة فان
 المخصص اذا كان هو
 العقل أو نحوه فهو في حكم
 الاستثناء على ما يأتي
 ولا يورث شبهة فان كل
 ما يوجب العقل كونه غير
 داخل لا يدخل وما سوى
 ذلك يدخل تحت العام
 وان كان المخصص هو
 الكلام فان كان مترادفا
 لا نسلم أنه مخصص بل
 ناسخ يبقى الكلام في
 المخصص الذي يكون
 موصولا وقليل ما هو
 (واذا ثبت هذا فان
 تعارض الخاص والعام
 فان لم يعلم التاريخ حل على
 المقارنة) مع أن في واقع
 أحدهما ناسخ والاخر
 منسوخ لمن لم يجهلنا
 الناسخ والمنسوخ حملنا
 على المقارنة والاي لم
 الرجح من غير مرجح
 (فعند الشافعي رحمه الله
 انه لا يخص به وعندنا
 يثبت حكم التعارض في
 قدر متساوياه وان كان
 العام متأخرا ينسخ الخاص
 عندنا وان كان الخاص
 متأخرا فان كان موصولا
 يخصه وان كان مترادفا
 ينسخه وذلك عندنا) أي في تقدير الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكيفية بل في ذلك المقدر فقط

المذكور عليه أصلا لا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى أن قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان
 مترادفا لا نسلم أنه مخصص لا يستقيم إلا أن يريد بالمخصص الأول ما أراد المخصص وحينئذ لا فائدة في منع
 كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان
 تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخر أحدهما

الغلط كثيرا في البديهيات لاسباب لا ينافي الجزم بها عند علمها (قوله ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى)
 لان المخصص لم يدع حينئذ شيوع التخصيص بلا قرينة حتى يفيد منعه بل ادعى شيوعه بالقوانين كما صرح
 به ثم فرغ عليه ابراث شبهة البعضية في كل عام ولو بلا قرينة وهو ظاهر (قوله ثم لا يخفى أن قوله الخ) قال
 الفاضل الشريف محل الشارح كلام المصنف على وجه يتراءى من ظاهره فصار لغوا في هذا المقام
 لا تعلق له بتمسك المخالف أصلا ويمكن توجيهه بأن يقال النزاع انما هو في العام بلا قرينة مخصصة ومثل
 هذا العام لا يحتمل أن يكون مخصصا بالعقل أو الخس أو غير مستقل والالكان مقرونا بما يخصه
 والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل مترسخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل أن يكون مخصصا
 بكلام مستقل موصول به في التكميل الا أنه لم ينقل اليسا وهو قليل جدا فقول المخالف التخصيص شائع
 ان أراد به أن التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص
 شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لانه لا يحتمل أكثر افراده كما بينا بل انما
 يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن أن تحمل صورة
 النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم أن كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المقروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك
 الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا قط هو أن قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في
 الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذي يورث شبهة في تناوله العام بما بقي بعد التخصيص قليل وأما قوله
 ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لانه نفي للشبهة
 المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا نكرها والمقصود أن هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها
 ما نحن بصدده لانها تكون مقارنتها لما يخصها لا يقال ما ذكرنا انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
 فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذا يمكن نزول النسخ وان لم ينقل اليسا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون
 قطعيا لا ناقول الكلام فيما يصدق حجية العام من حيث هو وحمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في
 احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص مجاز عند عدم القرينة
 وظاهر أنه غير فادح فيه انتهى وفي قوله الا أنه لم ينقل اليسا وهو قليل جدا مناقشة ظاهرة لان ما لم ينقل
 كيف يعلم أنه قليل وهكذا الكلام في المطلق الشامل لما لم ينقل (قوله وحينئذ لا فائدة الخ) لانه لا يلزم
 من نفي المخصص بالمعنى الاخص تفيمه بالمعنى الاعم الذي ادعاه المخصص مستدلا به على مطو به وقد يتكلف

أو راندا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة على ما سبأني بل كل ما يوجب واحدا منها عدم دخوله
 لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذي يسميه المخصص هو الكلام فان كان مترادفا فلا نسلم أنه مخصص في
 الاصطلاح بل مانسح فلا يورث شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة بقى الكلام في الكلام الموصول
 به المخصص المورث الشبهة وذلك دليل لا شمول له ومع ذلك فمتناج الى القرينة فانه في الموضوع الذي يورث
 الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له
 مخصص وانما أشار المصنف بقوله ولا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام الخ فالعام اذا حص
 في الواقع ولم ينقل البتة ذلك المحصن لكونه أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع وانما يصح اذا كثر هذا
 أو شاع وليس فليس فليتمم اذا عرفت أن نظر الشارح رحمه الله تعالى انما يدعى على توجيه كلام المصنف
 ينسخه وذلك المقدر عندنا) أي في تقدير الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكيفية بل في ذلك المقدر فقط

(قوله المسو وجب لقصير العام) أي لقصيره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لافي الدلالة على افراده فإنه باق على العموم كما كان فان في القصير بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من المستثنى منه في ثبوت الحكم لافي تناول صدر الكلام فالخلاف في كون العام حقيقة فيما بقي في القصير بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق بأنه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعصده بعدهم وفاق ولا يعصده خلاف ولا شقاق وما نقل عن أبي بكر الرازي من أنه شرط في كونه حقيقة أن يكون الباقي جماعاً أو غير منحصر فجمول على المستقل المتصل أو المراد في قصير الإطلاق عليه وهو المراد من قوله -م أنه مجاز في الاقتصار عليه واعلم أن قصير العام على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال إذ لا قصر فيه أصلاً لا بالنظر في دلالة النظم ولا بالنظر في ثبوت الحكم وصحة الكلام بل على ما فيه رفع الحكم الثابت عن المكلف بل دليل آخر بعد مدة وأما القصير بغير المستقل في الاستثناء فهو بالنظر في ثبوت الحكم لا بالنظر في دلالة النظم فان قولنا جاني القوم

عن الأخرى أو لان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناهياً لآخره مترخياً والأخر منسوخاً لقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولاً بالعام فيكون مخصصاً لانا مخصصاً اذا حمل على المقارنة فنعد الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعاً لافي القدر الذي تصرفه العام بتناوله فان حكمه ثابت بالامراض وسيجيء بحكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأي على رضي الله عنه فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لافي الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الا اول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها الا بتناولها المتوفى فان قيل كل من الايتين عام فلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصاً في نفسه أو عاماً متناولاً لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كافي بهذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقاً كافي اقتبال الكافرين ولا تعلق لهما أهمل لذمة فان علم التاريخ فالتأخر اعماماً واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولاً به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان مترخياً عنه كافي الايتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال مترخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثلاً لتأخر العام عن الخاص وعكسه و يكون ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت ان ناسخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضاً أن يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز أن يتناول افراداً لا يتناولها العام فلا يمتنع في حقها كافي قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير

في الجواب بان المراد بجمع كونه مخصصاً بالمعنى الآخر منع حكم التخصيص أغنى ايراث الشبهة والتقدير ولا نسلم أنه مخصص مورث للشبهة (قوله لتأخره مترخياً) ظاهر كلامه بوجهم أن التراخي شرط في النسخ مطلقاً وليس كذلك فان المتأخر اذا كان هو العام لا يشترط في نسخة للخاص التراخي كما سيبيء (قوله وانما قيدنا بالجواز الخ) كانه اشارة الى أن جزم المصنف بكونه ناسخاً في الواقع البتة كما يتبادر من ظاهر عبارته ليس كما ينبغي ويحتمل أن يشير به الى أن الوجه حمل كلام المصنف على حذف المضاف والتقدير يرجع جواز أن في الواقع الخ التحقيق أن الموجب للحمل على المقارنة ليس هو الجهل بالتأخر المترخى فقط بل الجهل بالتأخر موصولاً أو مترخياً فالاولى حمل النسخ في عبارته على معنى يشمل النسخ والتخصيص مثل منع أحدهما حكم الآخر مثلاً وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن يظهر به المقرب بخلاف ما ذكره شارح قتأمل (قوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخ) فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه

رحمه الله تعالى لا على كلام المصنف فانه حمل على الترددي الاحتمال وهو اذ المصنف الترددي في التخصيص وأيضاً لا ينازع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر بل يرد بينه وبين المعنى الاصح وتفتح أن كون أكثر العمومات مقصور على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له مخصص فبمنع كونه دليلاً على احتمال الاقتصار على البعض بناء على أن كثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه وأيضاً يتوهم أن مراد الخصم ما ذكره بل انما أو رد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترددي ليطه كما أشرنا اليه فظهر انطباق الجواب عليه وتبين معنى قوله بلا قرينة وأيضاً أراد بالخصم في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما ينسبه اليه المخصص والمخصص المصطلح كما أشرنا اليه فتحصل الفائدة في منحه بلا مريية هذا ما ينسب في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام قال (قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام) أقول فيه بحث وهو أنه ان أراد العموم والخصوص

الحامل قلت هو من هذه الخبيثة يكون عاما لخاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام والخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفرغ على جعل الخاص المتأخر نائما لخاص مخصصا يعني يكون العام فعالا يتناولها لخاص قطعا لا نظما كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء (قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله) تخصيص عند الشافعية واما عند الجنبية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل أو مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا وخواصها استثناء والا فان كان بان وما يوردي مؤداها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفة تخوف في الغنم الساعة الزكاة وغيرها فخواصها في القوم أكثرهم فعلم انه لا يتخصص في الاربع والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاني الا زيدا حدثه لعلهما ما آخر الكلام لا يصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل وللإستثناء بمثل ليس زيد او لا يكون زيدا لانه كلام تام لا ناقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكرا أو آخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء أو لا ثم اخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجملة

وان صح باعتبار ما ذكر لكن لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعيا عنده فيكون الظني ناسخا لمثله وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن أن يقال ان المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي فقوله مثال ذلك على المعنى اللغوي أي نظير ذلك (قوله فاستثناء) أراد به الاستثناء المتصل اذا اخرج في المنقطع (قوله أو غيرها نحو جاني القوم أكثرهم الخ) أجاب صاحب الترجيح بان الكلام المذكور في تأويل جاني أكثر القوم فلا قصر فلا يرد الاعتراض وفيه بحث لجرى ان مثل هذا التأويل في الاستثناء أيضا بل الاعتذار عن اهمال بدل البعض ما ذكره العلامة الرزقي في شرح المختصر وهو أن بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا لم يفرد بالذكروا ما بدل الغلط والاشتمال فلا تناول فيهما واما بدل النكل فلا اخراج فيه وقيل انما يتعرض للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه أصل المتر كوروي يمكن أن يكون هذا محل كلام صاحب الترجيح فيمنذ يندفع البحث المذکور فليست أمثل (قوله

على هذا الاصطلاح كان مناقضا لما ذكره المصنف قبيل تفصيل بيان حكم الخاص حيث قال لكن بين العام والخاص تناف اذا لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا واما الجنبية وان أراد مصلح أهل المعقول فلا يتناسب المقام لان الكلام ههنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وجه هذا يظهر أن قوله الآتي فن حيث انه عام من وجه خاص من وجه وكذا قلنا هو من هذه الخبيثة يكون عاما لخاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن أن يقال المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي قال (بل ان كان بالا وخواصها بالاستثناء) أقول أراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس الاجهال لان الاخراج انما يتصور فيه قال (فعلم انه لا يفرض في الاربعه) أقول قال ابن الحاجب في المنتهى وقد اهلوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة وذكرة العلامة الشيرازي في شرح المختصر أن حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكروا تكلموا في الاربعه المشهورة وانما خص بدل البعض بالذكروا في تناول في بدل الغلط والاشتمال وعدم الاخراج في بدل النكل قال (لانا نقول المراد بصدر الكلام) أقول هذا الى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال الى قوله

الحكم بالخبيثة لاعتناول القوم ودلالة الكلام واما في الصفة والغاية والشرط في النظر الى صدق الكلام فقط لا بالنظر الى دلالة النظم

على بعض ما يتناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) أي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل الساعة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى أعز الصيام الى الليل ونحو فاعساوا و جوهركم وأيديكم الى المرافق (أو مستقل وهو) أي القصر بمسئق (التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو جاني كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطايا الشرع من الازيد الا قصر فيه يجب الدلالة فان صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء وانما أخرج عن

مدخله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا في الغاية نحو اقترام الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يعتمد باعتبار دخول الغاية ويصح النهار وكذا الشرط نحو وان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عسر عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على تقادير المقدم بدخول الادوات وانتقاد الكلام شرطية فالعصر في هذه الثلاثة انما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لولا الغير لا فادعموم الصدق في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثناء وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول الغير ولو طبق دخول الادوات (قوله حقيقة في الباقي الخ) لانه مستعمل فيما وضع له كما كان قبل واعترض عليه بأنه ان أراد بالوضع الشخصي فهو ممنوع وان أراد النوعي فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختصار الشق الاول وذلك لانه لا يخرج فيه حقيقة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم أو صدق الكلام بالمعنى

الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيد ولا يكون زيدا كذلك لا احتياجا الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الاثبوت الحكم لبعض وفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الا آخر لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير وانما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمة الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر هو أنه لولا الشرط لا فاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يصدق ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المترسخ وغيره وقد سبق أن المترسخ نسخ لا تخصيص لا احتياجا الى مرجع الضمير الخ) نقض بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه مخصص مستقل مع أنه محتاج الى مقابلة لانه مرجع الضمير وقد يجاب بأن احتياج الجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيداً من حيث هما صفة واستثناء على سبيل الاطراد بخلاف قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فلا نقض به (قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط) ولهذه كرا الاستثناء والغاية لان بعض علماءنا قالوا اعفوهومها كما يشير اليه في بحث الاستثناء (قوله قلت بل المراد الخ) فيه بحث لان قصر العام على البعض بهذا المعنى لا يتناول النسخ كما زعم لان النسخ متعرض لشيء الحكم عن النسخ كعلم واعترض عليه الفاضل الشريف أيضا بأنه على هذا ينبغي أن يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط قال رالحق هو الجواب الاخير ويمكن أن يدفع بأن المراد من قصر العام ما ذكر لان معنى القصر مطلقا ذلك (قوله وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر) لا يخفى أن هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لافرق بينهما الا في التعبير (قوله فان قيل جعل المستقل الخ) فديفعا بأنه أراد بالمستقل المستقل الموصول وانما لم يقصد به اعتمادا على ما سبق ذكره وفيه أنه يستلزم أن لا يكون النسخ معدودا من القواصر

لا يصدده وقوله والمراد بالكلام الخ جواب عن قوله ولا للوصف بالجمل الخ قال (لاحتياجا الى مرجع الضمير) أقول نقض هذا بقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا فانه مستقل مع أنه محتاج الى مقابلة ليرجع الضمير قال (فان قلت لا معنى للقصر الاثبوت الحكم الخ) أقول منشأ السؤال ذكر المصنف لفظ القصر في أربع مواضع فان قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على أن القول بمفهوم الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح في مباحث الاستثناء صرح نفي الاسلام أن كونه نفيما واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدور الكلام الا أن موجب صدور الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيما واثباتا ثابت اشارة ولاشك أن الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوف لا جله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض أئمتنا شيهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدور الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاستثناء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم أن من علماءنا من قال بهذين المفهومين وهو السرفي اقتصار الشارح على ذكر الصفة والشرط قال (قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم الخ) أقول قيل فعلى هذا ينبغي أن يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط فالخ ما أجاب بقوله وجواب آخر قال (وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن كون الشرط الخ) أقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لافرق بينهما الا في

قلنا

فلما التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيده بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه له كذا وكذا وأما انه ليس له غير ذلك فانه هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ (قوله وأما العادة) فلو لم يأت كل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذا لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكس في الثناير ويبيع مشويا باعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والامكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله ولا برأس البقر والغنم والابل ونايتا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطى أعنى مواضع المعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال

(قوله فلما التخصيص قد يطلق الخ) فعلى هذا ينبغي أن يخص قول المصنف وهو وجه فيه شبهة بالعام الذي خص بمستقل موصول بقرينه ما سبق قبيل الفصل من أن العام الذي خص بمستقل موصول ينسخه قطعي في الباقي وعلى هذا يدفع ما يقال لو ثبت اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعدد به من المشايخ فهو محمول على المعنى اللغوي يؤيده قول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة أن مذهبه في التراخي أنه نسخ لا تخصيص والكلام ههنا في المعنى الاصطلاحي بقرينه قوله الاتي وهو وجه فيه شبهة لأن العام في صورة النسخ قطعي في الباقي (قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع الخ) اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضى القول بجواز ان يكون ذلك الاطلاق في ضمن النبي بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه أنه يفهم منه القول بجواز نسخ الكتاب بالاجماع مع أنه قد تقرر عندهم أن لاجماع في زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجملة الاجماع لا يكون ناسخا بحكم الكتاب والسنة في المذهب الصحيح وأما قول صاحب الهداية ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة رضى الله عنهم مع أن النبي عليه السلام كان أحله في غزاة غزاهما اشتد على الناس فيها العزوبة فاعتناه أن الصحابة أجمعوا على أن نكاح المتعة قد انسخ وقت النبي عليه السلام للاحاديث الواردة في من النبي عليه السلام عنه صرح به في إتهابه (قوله لان المدرك بالحس هو أن له كذا) قيل فيه أيضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا الا انه له كذا لانه حكم يعرف حقيقته

التعبير كما لا يخفى على ذي فطنة وبصيرة قال (فلما التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ) أقول فيه بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجب في عبارة من يتدبه من المشايخ شهده التبع ولو وجد حل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاح يؤيده قوله الاتي وهو وجه فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سيأتي وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبه في التراخي أنه نسخ لا تخصيص وأما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب أن يقال انما تارك المقارنة كفاء بما ذكره الفصل فانه يقرب الجهد مما يوجب الاكتفاء به قال (فيه تسامح لان المدرك بالحس هو أنه له كذا وكذا الخ) أقول فيه أيضا تسامح لان المفهوم من قوله

الافراد ناقضا فيكون اللفظ أولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا عطف على قوله ناقضا أى وأما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لا يقع على العنب

الذى مر فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه وقد أوجب عنه أيضا بان الباقي يراد بالوضع الاول لا الثاني حتى يلزم الاشتراك (قوله حجة بلا شبهة فيه) هذا لا يتفرع على كونه حقيقة بل على كونه غير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا (قوله أى لفظ العام) الاضافة اما يمانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العام وامان قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على مذهب الكوفيين على أنه لا منع من اضافة المعنى بالعموم (قوله حقيقة من حيث تناول) قال شمس الأئمة السرخسى حقيقة صيغة العموم لكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما تتناول من حيث انه كل

لا بعض حتى لو كان الباقي من الثلاث فهو كل أيضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى (٢٧ - تلويح - اول)

كل جمولك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لتقصان الملك فيه لأنه يملك رقبته لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبه بخلاف المدير وأم الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدير وأم الولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشترط الملك نعماءه بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدير وأم الولد فان لرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل للفسخ ولو حلف لا يأكل فأكهه ولا يئمه لم يحث بأكل العنب والرطب والزمان عند أبي حنيفة رحمه الله لأن كلامها وإن كان فأكهه لئمه وعرفا إلا أن فيه معنى زائدا على التفكيك أي التلاذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله في غير المستقل) اختلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجوهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة أن كان الباقي غير مختصر أي له كثرة بعسر العلم بقدرها والافجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة أن كان بغير مستقل من شرط أوصفة أو استثناء أو غاية ومجاز أن كان بمنقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة أن كان بشرط أو استثناء أو لصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة أن كان بشرط أو لصفة أو استثناء وغيرها وقيل حقيقة أن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجازي الاقتصار عليه واختار المصنف أن اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وإن كان بمنقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث تناول له اما الاول فلأن اللفظ

لأن الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي (وهو) أي العام (حجة بلاشبهة فيه) أي في البوافي وهذا إذا كان الاستثناء معلوما أما إذا كان مجهولا فلا (وفي المستقل) كلاما أو غيره (أي فيما إذا كان لخاصة مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره) (مجاز)

احتمال أن يكون أكثر فلو قال مما يلي احرار الا فلا تا وفلا تا ولا مما يوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما يلي احرار الامم اي (قوله في فصل المجاز) أي في التقسيم الثاني على أن يكون المراد من الفصل معناه الغوى لا المعنى المتعارف فإنه لم يضع للمجاز فصلا بل وضع لعلاقته ولم يذ كرفيه ما يناسب هذه الجوارق من ان اللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثين فكذا هنا واعترض عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعه والافذ لك المعنى اما نفس الموضوع له فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز وأجيب بان حاصل الكلام انه ما ثبت كون اللفظ حقيقة ومجاز بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثين ثبت جوارحه على

بالعقل لا بالحس (قوله بخلاف المدير وأم الولد الخ) فانه يحل للمولى وطؤه أفضل على أن الملك فيهما كامل دون المكاتب لان الوطء لا يحل الا بكامل أحد المملكين بالنص (قوله لان ذلك باعتبار الرق) أي تتأدى الكفارة باعتبار الرق والحاصل أن الواجب بالنص تحرير رقبته وهي اسم لذات مرقوفة عرفا والمكاتب كذلك لانه عبد ما بقي عليه درهم واعلم أن بين الملك والرق مغايرة لان الرق ضعف حكمي يصير به الاخص عرصة لتملكه والابتنال شرع جزاء للكفر الاصلى والملك عبارة عن المطلق الحجازي المطلق التصرف لمن قام به الملك الخارج عن التصرف لغتير من قام به وقديو جد الرقبه ولا ملكة كافي الكافر الحربي في دار الحرب والمستأمن في دار الاسلام لانهم خلقوا أرقاء جزاء الكفرهم ولكن لا ملك لاحد عليهم وقديو جد الملك والارق كافي العسروض واليه انتم لان الرق مختص ببني آدم وقد يجتمعان كالعبد المشتري كذا في غاية البيان (قوله واشترط الملك) جواب عما يقال انه اشترط في الكفارة الملك وهو ناقص في المكاتب فينبغي أن لا يصلح تحريره للكفارة (قوله ولا يئمه له) قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واخوته صح ويحث بالاكل (قوله عند أبي حنيفة رحمه الله) وقال لا يحث لان الفاكهة ما يتفكك به أي يتعم قبل الطعام وبهذه الاشياء يتفكك بها في العادة (قوله وقالت الحنابلة حقيقة) وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي واليه يميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب أبي حنيفة رحمه الله (قوله حقيقة: ان كان بغير مستقل) قال في فصل البدائع والحق أن المخصص بغير المستقل ليس حقيقة

أن له كذا وكذا الحكم بذلك ولاشأن المدرك له ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا قال (ولا يئمه له الخ) أقول قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب وأخويه صح قال (واختار المصنف أن اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام الخ) أقول فان المصنف شرط في العموم الاستغراق وقد صرح شراح أصول فخر الاسلام أن من شرط في العموم الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم ما ذكره في لفظ العام لافي صيغ العموم وسيأتي لهذا زيادة تحقيق

ان هذا اللفظ في بعض
 ما تناوله حقيقة من حيث
 انه من افراده ويجاز من
 حيث تحقق العلاقة بين
 الكل والبعض (قوله قالوا
 كل عام خص بمسقل الخ)
 لقائل ان يقول ان
 المتصف بكونه مستقلا
 او غير مستقل انما هو
 الكلام باعتبار افاذته
 المعنى المستقل التام واما
 العقل فلا يتصف بواحد
 منه ما على ما هو المتبادر
 من العبارة فان غير
 المستقل على ما قبله
 كلام يتعلق بصدر
 الكلام ولا يكون تاما
 بنفسه في فائدة المرام فلا
 عليهم في ذلك شيء (قوله
 وهو ان الخصوص بالعقل
 الخ) يشعر بان المخصص
 ان كان الحس أو العادة
 أو الزيادة والنقصان
 لا يبيح قطعيا لاختلاف
 العادات ونقصان الزيادة
 والنقصان وعدم اطلاع
 الحس على تفاصيل
 الاشياء الا فيما أحاطه
 الحس (قوله فانه يكفر
 جاحدها الخ) دليل اني
 على كون الخطابات
 الواردة بالقرائن دليلا
 قطعيا كما أن قوله فان
 التخصيص دليل على
 وأنت تعلم أن العام بما هو
 عام أي من غير الخلق
 المخصص وتعمد القاصر

الذي أخرج منه البهض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرارا لاسلاما
 فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظرا لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ
 للجموع وعند الاطلاق والباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والالكان مشترك وسيجي في
 فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد
 الوضع النوعي بمعنى انه يثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ
 لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضا كذلك على ما سيجي، وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهين الى ان
 المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فالتاليون بانه مجاز فيه هذا وانما يثبت على فائدة جلية
 وهي ان الوضع النوعي قد يكون شيئا قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
 بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره أل أو ياء مفتوح
 ما قبلها أو نون مكسورة فهو افردين من مدلول ما الخ يا آخره هذه الغنطامة وكل اسم غير الى نحو رجال
 ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجمع تلك السميات الاله غير
 ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل

عنده ولا يجاز اقاله في المعتمد (قوله وفيه نظرا لانه ان اراد الخ) قد يجاب عنه بمثل ما اجاب به عن النظر
 الثاني وتقريره ان الاشتراك انما يلزم اذا اراد به الباقي بالوضع الثاني كما يشعر به ظاهر عبارة المصنف
 وليس كذلك بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل في معناه بل
 طارئ عليه بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له
 والمجاز في غيره (قوله والالكان مشترك) لاعاموا الكلام فيه ان قلت المشترك لفظ واحد موضوع
 لمعان متعددة وضاعتدا وههنا انما يثبت الوضمان المطلق وانما قد لا يلزم الاشتراك ولذا ذكر
 علام الدين الشاشي انه لم يجد قوله والالكان مشترك في النسخة المقررة للمصحح عند الشارح قلت القيد
 خارج في هذا الموضوع أعني اللفظ (قوله وسيجي في فصل الاستثناء) اعترض عليه بان ما ذكره مذهب ابن

ان شاء الله تعالى قال (باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية) أقول واد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلاثة
 بر زاد في ما سياتي في موضعين بعده لفظ نحو اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على
 صورة الاستثناء لئلا يرد على المصنف ان دليله أخص من مدعاها قال (وفيه نظرا لانه ان اراد الوضع
 الشخصي الخ) أقول حاصله انه ان اراد بالوضع الباقي الوضع الشخصي ممنوع كيف وقد صرح في مباحث
 الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد به
 الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلمه أيضا وكيف ودلالة اللفظ باعتبارها يجب أن تكون بواسطة تعينه
 لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير
 باعتبار حقيقة والمدعى ذلك واعلم أن عبارة المصنف وقعت هكذا لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى
 منه للباقي ولما كان المفهوم من ظاهرها ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال أو ود عليه الشارح السؤال
 وأما اذا صرقت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيستدفع النظر بان يقال فختار ان المراد بالوضع
 الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان
 بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والا أن تناوله وحده وهما متغايران
 فقد استعمل في غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الا أن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ
 له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم ودخل في تناول كذا كرتي في مباحث المستثنى وسيعرف الشارح
 بهذا عن قريب فلا تنقل قال (والالكان مشترك) أقول بوجهه هذا في بعض النسخ وهو الموافق

ظني الدلالة عند الشاشي رحمه الله فكيف المخصص بالبعض فليأمل (قوله فان كان ما يجب العقل تخصيصه الخ) قيل علمه بل لا بد

كالمعنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالاته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكأن دلالاته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز تجاوزه المعنى الأصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبنا الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليستدبر وأما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا خرج منه البعض بقى مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصص ولم يتغير تناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة تناول الباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحقيقة وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حقيقتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى

الحاجب ومن تبعه وليس يختار عند المصنف ورد بعد التوسيم بانه كلام على السنن (قوله ومامه الأفعال) احتراز عن انفعال المقاربة مثل عسى (قوله وقد يكون بثبوت قاعدة الخ) قيل ههنا وضع نوعي آخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى المعنى عنه وهذا لا يرد على ما ذكره الشارح فيما بعد من أن الكناية مستعملة في الموضوع له لا يمكن الا لانه مناط التني والاثبات بل ليستقل منه الى المعنى عنه فان الكناية على هذا حقيقة يندرج وضعها في أحد المعنيين الاولين وأما على المذهب الصحيح من أنه مستعمل في المعنى عنه اذا لفظ انما يكون مستعملا في الغرض الأصلي كما ذكر في المفتاح فالظاهر خروج وضعها عن المعاني المذكورة الا يندرج في أحد المعنيين الاولين والا لكأن حقيقة ومن البين انما على تقدير استعماها في المعنى عنه ليس كذلك ولا في أمثال والالكان مجازا مع أن قسم له عندهم (قوله من حيث قصد به الشجعان الخ) الشجعان بكسر الشين جمع شجاع كغلمان وغلام وقد يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين (قوله ومن حيث قصد به الخ) ان قلت قد اعتبر في تعريف العام استعراقه لجميع ما يصلح له كاسبق فان كان الافراد المجازية بما يصلح لها لم يوجد عام أصلا والا فلا يكون الاسود بالاعتبار المذكور عاما قلت المراد من جميع ما يصلح له بالنظر الى الاستعمال فاذ رفع السؤال (قوله وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين) هذا يخالف ما ذكره في التقسيم الثاني حيث صرح هناك بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهة واحدة ولكن باعتبارين كلفظ الدابة في القوس من جهة اللغة فليستدبر وفيه وقد أجاب الجرد عن النظر بان ههنا أيضا وضعين على ما حقق شخصي للكل ونوعي لما تني وكانه بني الكلام على أن الاشتراك انما يلزم اذا كان الوضعان من جنس واحد وفيه منع على أن تحقق الوضع النوعي الذي يصير به اللفظ حقيقة قد وقع في الشارح فيما سبق وقد يجب أيضا بان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد

للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها وجهه ان اللفظ وهو عيى مثلا في الحالين واحد الا انه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء واقيد خارج عن المقيد فيكون مشتركا لا اتحاد اللفظ وتغير المعنى والى هذا أشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه ووجه

فقد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم جماعا منع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار وأجيب بان الكلام ليس في مطابق العام المختص ووص بل فيما هو من خطابات الشرع اذ المجهول عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضى اخراج بعض مجهول عنها فن ادناه فعليه عهدة دعواه (قوله فعند الكرخي رحمه الله لا يبنى جهة أصلا) وذكر في الكشف انه ثبت حكم العام في أخص الخصوص من غير توقف على البيان وما وراءه يحتاج اليه (قوله ما لو ما كان المختص) أى الخاص المخرج من العام (قوله كما كان) أى يوجب الحكم في هذا القدر ايجابه قبل التخصص (قوله لانه غير مستقل بنفسه) يفيد أن علة عدم تعليل المشتق هي كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل دليل الخصوص بمماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعديل (قوله وعندنا يمكن فيه شبهة) أى العام الذي خص منه البعض دليل

فيكون فيه شبهة في اذاته المراد لاني ثبوت هذا المختار عند المصنف رحمه الله بخلاف الأقوال الثلاثة

القول الثاني فيكونه ظنيا
 على تقدير كون المخصص
 معلوما ويكونه حجة على
 تقدير كونه معلوما وأما
 على القول الثالث فيكونه
 ظنيا على التقديرين
 (قوله لا ترجع من غير
 مرجح الخ) اعترض
 عليه باننا نسلم عدم
 الرجحان فيما كان دليل
 المخصص معلوما بل جميع
 ما وراء المخصص متعين
 مثلا اذا أخرج من المائة
 عشرة تعين التسعون
 واذا أخرج من المشركين
 أهل الذمة تعين غيرهم
 على انه لو تم لدل على ان
 العام لا يبقى حجة أصلا
 بل يصير مجعلا موقوفا على
 البيان وأوجب بان المراد
 لا يثبت عدد معين منها
 على سبيل القطع بل
 يرجح ما وراءه ظنا لا قطعا
 فيما كان معلوما لاحتمال
 خروج بعض آخر بانه دليل
 ولا يرجح أصلا فيما كان
 مجهولا ورد بان هذا
 الجواب لا يدفع الإراد
 أصلا فيما كان دليلا
 بخصوص مجهولا فيجب
 أن لا تقي الحجة فامة ويمكن
 أن يقال ان هذا الوجه
 انما يدل على عدم حجة
 العام فيما كان مجهولا
 ولم يحتمل سقوط المخصص
 بالكلمة ولكنه محتمل
 فقضى السقوط البقاء
 في القطعية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجة بالكلمة وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيهما شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ الماصري في

أما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكلمة
 والبعض بالاشتراك فكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكلمة وحقيقة من حيث
 الوضع للبعض الا ان التقدير انما موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعني
 إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لاننا نقول الحقيقة بهذا المعنى
 لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعدده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس
 الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال
 الاوّل وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكأن تناول العبيد لتغيير
 سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخرجه فكذلك عند اخرجه وعلى هذا يكون ان تصور على البعض تغيير
 المستقل أيضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في
 فصل الاستثناء فان قيل فإوجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره فله الما كان غير المستقل صيغا
 مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى ثلاث الصيغ بخلاف

باعتبار حيثيتين هو المعنى المشترك فلا يضره الفارق وهو أن ذلك باعتبار وضعين وفيه نظر لان كلام
 المصنف ليس صديقا على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذه الطريقة في هذه الصورة على الجمع بينهما
 في صورة أخرى بل على طريقة اثبات الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية وحاصلها أنه لما ثبت في فصل المجاز
 أن اللفظ يجوز أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا
 الوجه ههنا أيضا فاذا كانت القاعدة مفيدة بان يكون ذلك باعتبار وضعين لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون
 فيه الا الوضع الواحد ولو سلم أن ذلك بطريق القياس فاثبات الفرق انما لا يضر اذا لم يكن مؤثرا أو تأثيرا
 الوضع في جواز الجمع ههنا الطريق مما لا سيدل الى انكاره (قوله اما نفس الموضوع له الخ) ودع عليه
 باختبار أن ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول ولا نسلم أن كل ما هو غير
 الموضوع له فاللفظ فيه مجازا ان ارادته مجازا من جميع حيثيات وان ارادته أنه مجاز من بعض حيثيات
 فلا يضر لجواز أن يكون حقيقة من حيثية أخرى وأوجب بان كلام الشارح مبنى على مذهب القوم من
 أن اللفظ المستعمل في الجزء مجاز مطلق وجعلوا الاستعمال في غير الموضوع له أعم من أن يكون في الجزء
 أو في الخارج فانه باننا نسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجازا ان اراد أنه مجاز من جميع
 حيثيات غير موجه ويؤيده أنه ذكر ما ذهب اليه فخر الاسلام من أن اللفظ المستعمل في الجزء صفة
 قاصرة على طريق السؤال وأجاب عنه أيضا (قوله لا تقابل مطلق المجاز) بل المجاز الذي هو غير إطلاق الكل
 على البعض فان قلت الحقيقة ههنا لم تجعل مقابلا لمطلق المجاز بل للمجاز من حيث القصر قلت بل
 جعل مقابلا له فانه لما جعل حقيقة من حيث التناول فقد جعل مطلقا مجازا من حيثية أخرى استنفيد
 منه أنه ليس بمجاز أصلا من حيث التناول فقد جعل مطلقا مجازا مقابلا للحقيقة المذكورة فلهذه هم
 (قوله ولا اشارة اليه في فصل المجاز) أي لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا على
 طريقة فخر الاسلام (قوله وقد يجاب بان الباقي الخ) ليس جوابا آخر عن قول المصنف غير النظر

تركه في بعضها ان المطلق مغاير للمقتضى في الجملة قال (وقد يجاب) أقول أي عن قول المصنف
 بجواب آخر غير النظر المذكور يمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز أن يكون جوابا
 عن النظر يمنع قوله أو غيره فيكون مجازا لكنه لا يفيد المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعا
 كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه قال (اذا كانت ارادته باستعمال ثان) أقول الاوّل
 أن يضم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق
 في القطعية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجة بالكلمة وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيهما شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ الماصري في

على الباقي (حقيقة من حيث التناول) أي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتي في فصل المجاز عن ظاهره الذي هو الكل بصارف هو دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قدم سواء في كونها مجازا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها الاحتمال وديليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين الباقي مما تناوله فلا مثلا ان قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك اغما يدل على أن المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما أنه كل الباقي بعد الاخراج أو بعضه فلا يدل عليه أصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص على الكل والمخصص اغما يخرج ما تناوله فمبني هذه الدلالة فيما رآه كما كان لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة أخرى باستعمال فان ولا دليل على التعيين فلا يدري أنه مستعمل في جميع الباقي

المستقل فانه غير محصور ولا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا يتقاضاه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكثير الاحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شأنه في تكثير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصرف الباقي مجازا فكذا ههنا واجب باننا نسلم انه كتكثير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكثير فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لانه مثل المتكثير بعينه وذو كشمس الاثمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما تتناول من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عمارة المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل أيضا وان كان أيضا بصيغة العموم نظر الى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مما ليكى أحرار الافلانا وقلانا ولا مالوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما ليكى أحرار الاماليكى (قوله أي لفظ العام مجاز) كان الاحسن أن يقول أي اللفظ العام بالوصف دون

المد كور كما ظن اذ لا يلائم التفرع الا في بل هو جواب عن النظر الا انه لا يفيد المصنف كانه كونه الفاضل الشريف لانه بين أن يكون حقيقة مطاوعا وكلام المصنف أنه حقيقة من وجه مجاز من وجهه (قوله وفيه نظر) لم يذكروا المصنف في بعض النسخ وجه النظر وفي بعضها لا يتقاضاها بالصفة يعني أن الصفة أيضا ليست صيغة مخصوصة مضبوطة (قوله فلان فلان) ليقول فلان فلان كانه كونه كونه مختصر ابن الحاجب لان الشارح في مقام التقدير ترك العطف فلا مجال في هذا المقام لتوهيم التأكيدي (قوله وذو كشمس الاثمة الخ) فبسه بحث لانه ان أراد بقوله من حيث انه كل انوشوع له فهو ممنوع الا أن يكون على قول من لا يشترط في العموم الاستعراذ وبقوله انه موضوع لجمع من المسمايات وان أراد أنه كل المراد فذلك لا يقتضي كونه حقيقة (قوله كان الاستثناء صحيحا) يعني فلا يعتق واحد منهما اصلا (قوله بخلاف ما لو قال مما ليكى أحرار الاماليكى) حيث يبلغوا الاستثناء وبعق الكل والحاصل أن استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه بان قال نسائي طوائف الانسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح مثل ان يقول نسائي طوائف الا زيب وهند وعمره و بكره حتى لا يطلق واحدة ممن ولذا لو قال ثلث مالي زيد الا ثلث مالي لا يصح ولو قال ثلث مالي زيد الا ثلث ماليه أفصح ولا يتحقق شيئا ولقائل ان يقول هذا ينتقض بما اذا قال أنت طائفتنا الا واحدة وواحدة حيث يقع ثلاث عند أبي حنيفة وفي رواية عن أبي يوسف رضى الله عنه والمسئلة في الغناية مع أنه استثناء الكل لا بلفظ المستثنى منه ويمكن أن يجاب عنه بان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصار كانه قال ثلاثا الا ثلاثا بخلاف ما من المسئلة (قوله كان الاحسن) قيل انما قال الاحسن لجوار حل الاضافة على البيانية فيقول الى الوصف وفيه نظر لان الاضافة البيانية انما تكون فيما يصدق المضاف اليه على غير المضاف صرح به في اللب وغيره وههنا ليس كذلك لاولى أن يقال الاضافة لادنى ملاهية أي اللفظ الذي هو من افراد العام على أن الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة (قوله

عضد الدين وغيره قال (وفيه نظر) أقول لعل وجهه ان يقال ان أريد بخصوصية الصيغ المخصوصية الشخصية فلانسلم ذلك وان أريد الوعية فنسلم ولاكن المستقل أيضا مخصوص مضبوط كذلك قال (كان الاحسن أن يقول أي اللفظ العام) أقول انما قال الاحسن لجواز حل الاضافة على البيانية

الاضافة

أو في بعضها الا بقية هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجة العام المخصوص أصلا كما هو مذهب

فإن العلماء قالوا كل عام خاص

الإضافة إذا الكلام في صيغ العموم لافي لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشتراط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الإخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى يتم التخصيص الى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تقصر كلامه أن العام المقصور على البعض لا يجوز أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو مستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج أو احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيد الله أجزارا لبعضها أوردت ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى أن يبين المراد وعلى الثاني اما أن يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل إخراجها فهو مخرج وغيره باق على ما كان كافي الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يتبع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى أن يفصل كالاتثناء ويجعل قطعا اذا كان المخصوص معلوما كافي الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيها بواسطة الإجماع لانا نقول كان قطعا قبل أن يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر أنه لا يبقى قطعا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا لا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان وفيه نظر لان العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول الخ ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد ان إخراج ما ليس بعقول لا بعقل وهو ظاهر وقد أوجب عن النظر بأن الكلام فيها هو من خطابات الشرع لافي مطلق العام المخصوص كيف والمجروح عنه الأدلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم أن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فن ادعى فعلية البيان وقد يجاب أيضا بان القضية المذكرة وهي أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعا مهمله لا كلية بدليل قوله لانه في حكم

مستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي أن يكون قطعا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظاره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يشوههم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة) كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدا اجامع كونها مخصوصة عقلا فان اقتصص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتتلوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولا كالباي) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا لانه

ففيه نظر لان العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول الخ ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد ان إخراج ما ليس بعقول لا بعقل وهو ظاهر وقد أوجب عن النظر بأن الكلام فيها هو من خطابات الشرع لافي مطلق العام المخصوص كيف والمجروح عنه الأدلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم أن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فن ادعى فعلية البيان وقد يجاب أيضا بان القضية المذكرة وهي أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعا مهمله لا كلية بدليل قوله لانه في حكم

فيقول اني الوصف قال (لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الخ) أقول قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفي وأراد عن قال صاحب الكشف فان كلامه في لفظ العام حيث قال فالخلاف ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندنا لا يجوز بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز ابقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله لجمع من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب ألفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لم يشترط لطيفة العموم تناول الكل قال جمع من الاسماء قال (وفيه نظر لان العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول الخ) أقول النظر مدفوع لان مراد المصنف كما تشهد به عبارته أن العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف والمجروح عنه أحوال الأدلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل فلا يرتكب الا لضرورة ولا نسلم ان العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فن ادعاه فعلية البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرهما فانه كما نقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع وأهل السمر في ترك المصنف التعرض لذلك الا كتمه بالعقل

ان كان مجهولا لاصار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاتثناء اذ هو يبين انه لم يدخل (أي التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام

مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر أن يكون معلولا لأنه كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء) في انه يبين أنه لم يدخل (فلا يقبل التعليل اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام جهة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام جهة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام جهة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا أيضا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لأنه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهاته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لأنه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام جهاته تتعدى الى صدر الكلام

المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يسقط المخصص) ويبقى العام جهة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهاته المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء، وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد جهاته توجب جهاته المستثنى منه فيصير مجهولا لا يجملا متوقفا على البيان (قوله وعندنا يمكن فيه شبهة) أي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعاً وبقينا أما كونه جهة فلا يحتاج السلف من المحاجة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شأنها انعاما من غير تكبير فكان اجاماً وأما يمكن الشبهة فلأنه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل في ما دونه مجازاً وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازاً فمن غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر أيضاً ولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم وأما ثانياً فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام جهة أصلاً و يصير مجرماً موقفاً على البيان وغاية توجيها ان المراد أنه لا يثبت عدم معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يرجح شيء منها وان كان معلوما يرجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظناً لا قطعاً لا احتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجح من غير مرجح محتصاً بصورة المجهول

الاستثناء والفرض أن ما ذكره على الإطلاق وليس بصحيح (قوله وغاية توجيها الخ) قال الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع اليراد المذكور في صورة كون المخصوص مجهولا وقد يقال على تقدير كون المخصوص مجهولا لا يثبت سقوط المخصوص في نفسه لاستقلاله نظر الى شبهة الناسخ فيبقى العام جهة كما كان وسقوط الاحتجاج بالعام نظر الى شبهة الاستثناء فلا يثبت الاحتمال بالشك بل يتطرق اليه شبهة وأنت خير بيان هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص مطلقاً كما ذكره المصنف ولا كلام فيه انما الكلام في أن الدليل الذي أورده على تمكن الشبهة يفيد في بقاء العام جهة وتوجيهاه الشارح لا يدفع في صورة كون المخصوص مجهولا (قوله فعلى هذا يكون الخ) فيه منع لان المراد بقوله من غير مرجح مفيد للقطع فبعم صورة المعلومية اذا المرجح هناك أيضا لا يفيد القطع لا احتمال خروج بعض

قال (وغاية توجيهاه ان المراد انه لا يثبت الخ) أقول لما اعترف الشارح بان مراد المصنف عدم ثبوت عدم معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح أيضا مرجح يفيد القطع لأنه ذكر في دليل ذلك فكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا علم أن المائة غير مراد اما التخصيص افراد معلومة أو مجهولة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساوية في اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدم معين على سبيل القطع لأنه ترجح بلا مرجح يفيد اما في صورة المجهولية فظاهر واما في صورة المعلومية فلان خروج بعض آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فأى فرد أريد بالعام على القطع يكون ترجيحاً بلا مرجح يفيد وكذا اذا أريد كل ما بقي بعد التخصيص لأنه وان ترجح لكنه ليس بمرجح يفيد القطع فان دفع النظر الاول لان منع عدم الرجحان في المعلوم مكابرة قال (بل مجموع ما وراء المخصوص متعين) أقول قلنا نعم لكن ظناً لا قطعاً والكلام فيه وهذا القدر من التعيين جعلناه دليلاً حتى لو لم يكن أيضاً لم يكن دليلاً أصلاً وكذا الثاني لان الدليل بعدما يتم يدل على انه لا يراد بالعام عدم معين قطعاً بل يراد ما بقي ظناً كما هو المطلوب فظهر ان قوله لأنه ترجح من غير مرجح غير محتص بصورة المجهولية واما قيل هذا التوجيه

(وعندنا يمكن فيه شبهة لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره) وهو ان دة السكلي فعلم أن المراد منه البعض بطريق قوله

أن اللفظ مجاز فيه فلا
يثبت عدد معين منها لانه
ترجح من غير مرجح ثم
ذكرثرة تمكن الشبهة
فيه بقوله (فيصير عندنا
كالعام الذي لم يخص عند
الشافعي رحمه الله تعالى
حتى يخصصه خبر
الواحد والقياس) ثم
أراد أن يبين أن مع
وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به
فقال

الكرخي قلنا من عدم
قيام الدليل على
تخصيصها في الباقي
ينبعث الظن بأنه هو المراد
كاه فيحمل عليه ثم اذا
ظهر الخبر الموجب للظن
أو القياس يكون قرينة
على أن المراد منه بعض
الباقي (قوله كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي الخ)
وانما يقل كالعام عند
الشافعي رحمه الله لان
الشبهة انما يصح بالنسبة
الى العام الذي لم يخص
من بين اقسام العام
(قوله يجوز تخصيصه
بخبر الواحد) والقياس
يدل على أنه دون خبر
الواحد في الدرجة لرجحانه
على القياس حتى قدموا
عليه خبر القهقهة في
الصلاة والاكل ناسيا
في الصوم (قوله لان
المخصص يشبه الخ)

(قوله حتى يخصصه) يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعا جازي العام بعد التخصيص من الكتاب
والتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم
من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضاً لخبر الواحد
حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء
المخصوص انما هو مع شك في أصله واحتمال فيميز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في
أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو موثقه عن الصدق ان الكذب فلا يصلح
القياس معارضه وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصوص لا يجب أن يكون
مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت

أخبر بالتعليل كما اعترف (قوله خبر القهقهة على القياس) وروي خالد الجهنمي أن النبي عليه السلام
كان يصلي فدخل المسجد أعمى فتردى في بئر كان هناك فضعف بعض من خلفه فقال عليه السلام الأمن
ضعف منك فليعد الصلاة والوضوء فان قلت لا يخلو ما أن تكون الصلاة التي أمر النبي عليه السلام
بإعادتها فريضة أو سنة وأيا ما كان ينبغي أن لا يعدى الحكم الى الاخرى لما تقرر من أن ثابت على خلاف
القياس يقتصر على موردته قلت بعد تسليم انها كانت احداهما فقط لما كانت الفرائض والنوافل
مشاركة في نفس الصلوات وانما الاختلاف بالعوارض عدى الحكم باعادة احدهما الى الاخرى
بخلاف صلاة الجنائز (قوله وكذا خبر الاكل ناسيا) هو قوله عليه السلام للذي أكل وشرب ناسيا ثم
على صومك فانما أطعمك الله وسقاك فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك لانه
يقضى بقاء الصوم والكتاب ينفيه لان المأمور به بقوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل هو الصيام الى
الليل وهو الامساك عن الاكل والشرب والجماع اليه ولم يبق في الناسي لو جرد الاكل حقيقة قلت
أجاب عنه مولانا حميد الدين الضميري بان في الكتاب اشارة الى أن النسيان معفو قال الله تعالى ربنا
لا تأخذنا ان نسينا فهذا الحديث موافق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمدة جمعاً بين الأدلة
ولقائل أن يقول لا يتعين حينئذ من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد على العام
المخصوص بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد بالكتاب عليه والكلام في الاول كما يقتضيه
السباق فليست أمثل (قوله مع شك في أصله) أي في دلالة فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل
ظني للدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس (قوله وقد يستدل الخ) ردها الاستدلال

لا يدفع الإيراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغي قال (انه دون خبر الواحد الخ) أقول
أي العام بعد التخصيص أدنى من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضاً لخبر الواحد حتى
رجحوا خبر القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ضحك منك بفقهه فليعد الصلاة والوضوء جميعا على
القياس في حكمه وفساد الصلاة بها مع انه مخالف للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وهو قوله عليه
السلام (ثم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك) قوله وذلك أي بيان كونه دون خبر الواحد (قوله مع شك في
أصله) أي في دلالة فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل ظني للدلالة وان كان قطعي المتن وخبر
الواحد العام بالعكس قال (وليس بسديد لان القياس مظهر الخ) أقول فيه بحث لان المعبر لو كان هو
النص المنقوع عليه القياس دون نفس القياس لما صح قولهم من العام الذي نسخ ما يتناول ولا ينسخ
بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان النسخ حيثئذ ليس هو القياس بل النص المنقوع عليه القياس
نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لا ما ذكر بل لان القوم لا يدعون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة

وهم لما يتم الدليل على أن العام المخصوص بالبعض دليل فيه شبهة فانه بين أول الشبهة (٢٨ - تلويح - اول)

يسقط في نفسه للشبهه
 الاول ويوجب جهالة
 في العام للشبهه الثاني
 فيدخل الشك في سقوط
 العام فلا يستتبعه أي
 بالشك اذ قبل التخصيص
 كان معموله لا يملكه
 دخول الشك في أنه هل بقي
 معموله أم بطل بالشك
 فلا يبطل بالشك (وان كان)
 أي المخصص (معمولا)
 فالشبهه الاول يصح تعليقه
 لا يريد بقوله فالشبهه
 الاول أنه من حيث أنه
 يشابه الناسخ يصح تعليقه
 كما يصح أن يعطل الناسخ
 الذي ينسخ بعض افراد
 العام لينسخ بالقياس
 بعض آخر من افراد العام
 فان تعليل الناسخ على
 هذا الوجه لا يصح على
 ما يأتي في هذه الصفحة بل
 يريد أنه من حيث أنه نص
 مستقل بنفسه يصح تعليقه
 (كما هو عندنا) فان عندنا
 وعند أكثر العلماء يصح
 تعليقه خلافا للجبايئى واذا
 صح تعليقه لا يدري أنه كم
 يخرج بالتعليل أي
 بالقياس وكم يبقى تحت
 العام (فيوجب جهالة
 فيما بقي تحت العام وللشبهه
 الثاني لا يصح تعليقه كما
 هو عند البعض فدخل
 الشك في سقوط العام فلا
 يسقط به) أي الشبهه
 الثاني هو شبهه الاستثناء

فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخييه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط
 الاحتجاج به لان المخصص بشبهه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوماً بنفسه مفيد للحكم وان لم
 يتقدمه العام ويشبهه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول
 المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل
 فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما وبو في حط من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان
 مجهولا أي متناوila ما هو مجهول عند السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته
 الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله بوجبه جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى
 جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل
 تتمكن فيه شبهه جهالة تورث زوال اليقين فتوجب العمل دون العلم وان كان معلوماً من جهة استقلاله
 يصح تعليقه كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجبه جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري أنه كم يخرج
 بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليقه على ما هو مذهب الجبايئى كما
 لا يصح تعليقه الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
 المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعطل ما وراء المخصوص معمولا فيجب أن يبقى العام بخاله
 فوقع الشك في عدم حجيه العام فلا تبطل حجتيه الثابتة يقين بل يتمكن فيه ضرب شبهه لكونه ثابتا
 من وجه دون وجه فتوجب العمل دون العلم فالخاص ان المخصص المجهول باعتبار الصيغه لا يبطل
 العام باعتبار الحكم بطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه
 (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهه الاول انه يشبهه بالناسخ يسقط كما

بان القوم لا يدعون وجوب مقارنة المخصص مطلقا بل بمقارنته المخصص الاول والاستدلال المذكور
 لا يدل على خلافه وقد يجاب بان كلامهم ظاهر في الاول فن ادعى الخلاف فعليه البيان (قوله فالمخصص
 بالحقيقة هو النص) اعترض عليه بان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم العام
 الذي نسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان النسخ حينئذ ليس هو القياس
 بل النص المتفرع عليه والجواب أن هي ادهم بذلك القول أن النص يفحوه المدرك بالقياس والتعليل
 لا ينسخ النص الاخر وهو ظاهر (قوله لارفع الحكم عن محل المخصوص) حتى يلزم خروجه عن شبهه
 الاستثناء بالكلية ويقضى سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوماً بقاء الاحتجاج قطعيا اذا كان مجهولا
 وتحقق أن حكم المخصص هو الدفع لا الرفع يحى في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله وبو في حط من كل
 منهما) فان قلت شبهه الاستثناء وجه آخر غير الشبهه بحكمه وهو اشتراط المقارنة في المخصص كما في
 الاستثناء فكان ينبغي أن يرجع على شبهه الناسخ كما هو مذهب القسري الثالث قلت الترجيح بكثرة
 الشبهه من باب الترجيح بكثرة الأدلة اذ كل شبهه دليل على حدة فلا يجوز الترجيح بها كذا في شرح البرزوى
 (قال المصنف اذ قبل التخصيص كان معموله لا يكون معموله قبل التخصيص وأجيب بان المراد عند فرض عدم
 مفيد الاصدر يتوقف عليه ولا يكون معموله قبل التخصيص وأجيب بان المراد عند فرض عدم

المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه قال (لان حكمه بيان اثبات الحكم الخ) أقول أي حكم
 المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص أي وراء الافراد المخرجه وعدم دخول تلك الافراد تحت
 حكم العام كما أن الاستثناء كذلك لما رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كان الناسخ كذلك قال
 (المصنف اذ قبل التخصيص كان معموله لا يكون معموله قبل التخصيص) أقول في العبارة مناقشه لان الكلام في المخصص الاول

من حيث ان المخصص يسبق ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلا يشبهه لا يصح تعليقه كما هو مذهب

فن حيث انه يصح تعليقه بتفسير

الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليقه يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليقه فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليقه ولا تمسك لكم بزعم الجائز ان عنده لا يصح تعليقه ولبعض هذه الشبهة قال (على ان احتمال التعليل لا يخرج منه من ان يكون حجة لان ما يقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يبطل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما توقعه العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والنسخ فانه لا يصح تعليل الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليشب النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه بخلاف الحكم العام ويكون ووروده مترادفا عن ورود العام فان جعله ناسخا لا يخصصه على ما سبق (فان العام الذى نسخ بعض ما يتناول به لا ينسخ بالقياس

بسقط النسخ المجهول ومعنى ايجابه جهة العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء بوجوب ذلك كما هو جبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص للمعلوم للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليقه كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق اولى الى الوهم من قوله فلشبهه الاول يصح تعليقه انه لشبهه بالناسخ يصح تعليقه كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليقه لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتى فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبيهه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لما منع وهو صبر ورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليقه لشبهه بالناسخ أى لاستقلاله (قوله على ان احتمال التعليل) يصلح رفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص الاجواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم بان لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجته كما زعمتم لوجب بطلان حجة العام المخصوص عندكم لانكم فاقولون بحجة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذکور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذ لم تدرك علة فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا ادر كت فاحتمال الغير قائم لما فى العلة من التراحم وبعد ما عينت لا يدري انما فى أى قدر من افراد العام فوجوب ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت ييقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا

المخصص وهو الاصل كان معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك (قوله لما يلزم من نسخ النص بالقياس) قد يتوهم منع السرور لجواز ان يتناول القياس فردا آخر من افراد العام وينسحق ملاحظة قول المصنف لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام وقوله ليثبت النسخ فى بعض آخر فاقول (قوله فان قيل فيجب ان لا يصح الخ) قيل قول المصنف لا يريد بقوله الخ معنى عن اراد هذا السؤال والجواب الا ان يريد توضيح ما ذكره (قوله لا جوابا عن الاشكال الخ) قيل بل الجواب عنه انه لما كان للمخصص جهتان جهة استقلاله وجهة عدمه وجهة استقلاله وان اقتضت صحة التعليل الموجهة لجهالة العام المقنضية لبطلان حجته لكن جهة عدم استقلاله تقتضى خلاف ذلك دخل الشك فى بطلان حجته وقد كان قبل التخصيص حجة يقيم فلا يبطل بالشك وحاصله انه انما يلزم بطلان حجة العام لولم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل وفيه نظر لان هذا انما يقيد اذ لم يكن حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليل مذهبنا للنسخ كالا يخفى وقد يقال مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل ارادها عليهم ودفعها عن تقرير الاستدلال بوجه آخر فبقي كلامه فدفع الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى (قوله على ان احتمال التعليل الخ) فحينئذ لا يرد على المصنف كلام الشارح ان قصده الايراد عليه (قال المصنف فلا يبطل العام باحتمال التعليل) قيل عليه تعليقه

وهو لكونه مغيرا للمصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد انه عند عدم فرض المخصص الذى هو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك فليتم قال (قوله على ان احتمال التعليل يصلح رفعا الخ) أقول فيه بحث وهو ان مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ويرد عليه بل ارادها عليهم ودفعها عن تقرير دليل المسئلة فانه تقرير دللها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فبقي كلامه فدفع هذه الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى قال (على ان احتمال التعليل الخ) أقول وتقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون دليلا ان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يبطل فيبقى العام فى

العام ويكون ووروده مترادفا عن ورود العام فان جعله ناسخا لا يخصصه على ما سبق (فان العام الذى نسخ بعض ما يتناول به لا ينسخ بالقياس

(اذ هو لا يعارضه لانه دون النص ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل)

لان القياس لا يشخ النص
وهنا مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرنا من
الاستثناء والنسخ
والتخصيص

(قوله اذ هو) أى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يشخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل التخصيص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من التخصيص يبين أن قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظاهرا ولا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظني والقياس مؤيد بما يشار كفي بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الامعارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشي من افراد العام والكلام في القياس المتناول له

التي عكست فيه ثم بين
عدم سقوط الاحتجاج به
فتم المراد وأما القول
بان كونه حجة لاحتجاج
العبارة وغيرهم به
شأنها اذا كان اجاما
فيحتاج الى اثبات ذلك
منهم وانه صعب خصوصا
في الجهول وكيف يجوز
نسبة مخالفة الاجماع
لمثل الكرخي الامام
العظيم الشأن السوزعي
(قوله على هذا الوجه
لا يصح) اشارة الى أن
الناسخ من حيث انه
نص مستقل بنفسه
مفيد للحكم مغل على
ما هو والرأى الصحيح من
كون النص موهلة
وانما لا يصح العمل بما
تقدمه العلة من جواز
نسخ ما لم يتناوله الناسخ
اعدم جواز النسخ
بالقياس (قوله ويرد عليه
انه) لما كان حكم أحد
المعارضين بخصوصه
وهو حجة تعليه مذهبا
لكم والاخر وهو عدم
صحته باطلا عندكم لم يكن
العام المخصوص مستردا
بين الشبهين حتى يجب
وما بينهما وايضا خط كل
الذين أحدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض الحق فإيجاب صحة التعليل

المتفرع عليه هذا يقتضى أن يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقديرين يسبق العام في الباقي قطعا أوجب بانه لما وجد في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعله أخرى لم يبق قطعا (قوله على وجه البيان دون المعارضة) فان قيل هذا ينافي قوله سابقا فيجوز أن يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره من أن عمل التخصيص بطريق المعارضة قلنا المعارضة المنتظمة هي المعارضة الحقيقية التي هي بمعنى الرفع بالراء والمثبتة هي المعارضة الظاهرية التي هي بمعنى الدفع بالرد فلا اشكال (قوله فان قيل فلم لم يجز الخ) أى اذا كان القياس مثل النص المخصص في أن كلامه ما يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحت العام فلم لا يجوز التخصيص بالقياس ابتداء عند القائلين بان موجب العام قطعي (قوله مؤيد بما يشار ك) فهو والمخصص الذي خصصه العام أولا (قوله لعدم تناوله شيئا من افراده) اذا افترض أن هذا العام لم يخصص قبل القياس (قوله وان الكلام في القياس المتناول له) قيل عليه عدم تناوله الاصل يستلزم عدم تناوله الفرع فكيف يصح أن يقال وان الكلام في القياس المتناول له والجواب منع الاستزمام ألا يرى أنه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلل عدم مجيئه بانه صديق عمرو والخارج عن القوم المذكور فلم يجئ زيد لا جله قبل القياس يظن عدم ثبوت المجيء لكل من هو صديق عمرو من القوم المذكور مع أنه الاصل أعني لم يجئ زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر

الباقي حجة وان أدركت وكل ما هو جديفة العلة يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرنا أن يكون حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقديرين يسبق العام في الباقي قطعا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعله أخرى بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعا قال (لان عمل التخصيص انما هو على وجه البيان دون المعارضة) أقول ان قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع و مراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم من أول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد عن الدخول في الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له في الاول معارضة في الجملة وفي الثاني معارضة تامة قال (فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء) أقول الفاء في فلم لم يجز يدل على تفرع الكلام على ما قبله فتوجهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص في ان كلامه ما يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغي أن يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان الجهة الدافعة المتحققة في المخصص كما عرفت انما تمتعت القياس عن التخصيص ابتداء لان الظني لا يدفع القطعي قال (وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس الخ)

والا

والاخر باطل والباطل لا يعارض الحق فإيجاب صحة التعليل

لم يدخل في البيع

والا لم يتصور كونه مخصصا لعدم ضلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بنقطه صار ظاهرا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيئا من افراد العام (قوله فتاوى الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد ثمن) أي ثمن واحد اذا لوقصل الثمن بان قال بعتهم ما بألف كل (قوله والالم يتصور كونه مخصصا) قيل عليه عدم تصوره عين المدعى فكيف يصح ذكره في مقام الالزام والجواب أن المدعى عدم الجواز لعدم التصور اذ لو لم يكن متصورا لما احتج الى الاستدلال عليه (قوله وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيئا من افراد العام) اعترض عليه بأنه يناقض ما سبق من أن القياس مظهره فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وأجيب بان صده مما ذكره هنا لا يتناول بطريق المنطوق شيئا من افراده وان كان متناولا له بطريق مفهوم الموافقة حتى صار أصلا فلا تناقض (قوله صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة) لهما لان القساد بقدر الفساد اذا الحكم ثبت بقدر دليله والمفسد في الحر كونه يغير محل البيع وهو مختص به دون الثمن فلا يتعداه بخلاف ما اذا لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول حيث تدور جهالة الثمن بنفس البيع وله أن الحر لا يدخل تحت العقد أصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الحر شرط البيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسدة هذا وفي قول المصنف يبطل البيع لان احدهما الخ فيه بحث وهو أن الحق أن البيع في الحر بطريق لا عليه المشتري أصلا ولو قبضه في المجلس باذن البائع صراحة أو دلالة في العبد فاسد بملكه المشتري باقبض باذنه فيه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين الحقيقة والجواز ويمكن الجواب بعد تسليم أن المراد بطلان البيع في كل من العبد والحر في الصورة الاولى والعبد في الصورة الثانية بالمصير الى عموم الجواز

أقول هذا الكلام ذكره جمهور شراح أصول نحر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم علة حكم النص كما بين في موضعه فالاصل اذا لم يتناول شيئا من افراد العام فلا يتصور تنازل الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الارافعا محضاً واما نظر اشارح رحمه الله تعالى فأقول كلا وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرنا اتفاقاً فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح أن يقال والكلام في القياس المتنازل له وأعجب من ذلك قوله والالم يتصور كونه مخصصا فان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهره لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين البخاري وغيرهم من المشايخ هم الذين يوجد منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما وافوا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكره برهان لا يجرد من تصوره معنى القياس ويتأمل في معاني عباراتهم بداهة الجزم والادعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام أبو زيد الدبوسي في التقويم وتبعه شمس الاثني وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصومه بدلالة يجوز رفع الكل بهما من غير تأييد بالاجماع أو بالاستفاضة في السلف ثم دفع الاشكال في حكاية انها من جنس ما دخل تحت الخصوص أو من جنس ما بقى تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها أن تكون داخل تحت الخصوص فليتمأمل لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للتعريف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهره لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لاننا نقول ذلك الكلام في العام المخصوص بكلام

جهالة العام يقتضي سقوطه و بطلان حجته على ما هو مذهب الكرخي رحمه الله قوله فلندفع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على أصل المدعى قال على أن الخ) فهو واستدلال مستأنف على المدعى فلا يراد أن فيه تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة العبدل توجب جهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم (قوله على أن احتمال) يعني سلما أن العام المخصوص لا يتردد بين الشبهين وانما القائم فيه شبهة النسخ الموجب صحة التعليل لكن لا نسلم أن صحة التعليل توجب جهالة في العام المخصوص بل انما توجب تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه وصف القطعية (قوله صورته أن يراد الخ) مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة تام في كل مشرك ثم قوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره فلا يصح تعليل النسخ لثبت النسخ في البعض الآخر قياسا بمعنى أنه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي

لا يعني أنه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو نص مستعمل مقيد للحكم (قوله فان العام الذي نسخ الخ) حاصل الفرق بين العام المنسوخ

ليست حقيقة الاستثناء
 لكنها موجودة تناسب
 الاستثناء في أن الاستثناء
 يمنع دخول المستثنى في
 حكم صدور الكلام في هذه
 المسئلة لم يدخل الحر تحت
 الايجاب مع أن صدر
 الكلام يتناولها فصار
 كأنه مستثنى وفي المسئلة
 الثانية وهي ما اذا باع
 عبدين الا هذا حقيقة
 الاستثناء موجودة فاذا
 لم يدخل أحدهما في البيع
 لا يصح البيع في الآخر
 لوجهين أحدهما أنه
 بصير البيع في الآخر
 بحضته من الثمن المقابل
 بهما والبيع بالحصه
 ابتداء باطل للجهالة وانما
 قلنا ابتداء لان البيع
 بالحصه بقاء صحيح كإثباتي
 في المسئلة التي هي نظير
 النسخ والثاني أن البيع
 في الآخر يصح بشرط
 مخالفة مقتضى العقد وهو
 أن قبول ماليس ببيع وهو
 الحر والعبد المستثنى
 بصير شرط قبول المبيع
 (وتظير النسخ ما اذا باع
 عبدين بالقبضات أحدهما
 قبل التسليم يبقى العقد
 في الباقي بحضته) فهذه
 المسئلة تناسب النسخ
 من حيث ان العبد الذي
 مات قبل التسليم كان
 قد اخل تحت البيع لكن
 لما مات في يد البايع قبل
 التسليم انسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الا آخر

واحد جسمه مائة صح في العبد عندهم اخلافا في حقيقة (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان
 دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المائيه والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت
 أو بين مئيه وذكية أو بين خل وخر (قوله فصار البيع بالحصه ابتداء) بان يقسم الالف على قيمة
 العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
 في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسا ثمة فحصة العبد من الالف خمسا ثمة على التناصف
 وصورة البيع بالحصه ما اذا قل بغت من ذلك هذا العبد بحصه من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد
 الاخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ماليس ببيع بصير شرط) وذلك لانه لما
 جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول
 أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشرط انما هو عند صحة الايجاب فيما لا يكون المشتري
 ملحقا بالبايع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتباً أو
 مديراً أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطاً فاسداً وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب
 فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشرط عند عدم صحة الايجاب

بان يحتمل البطلان على عدم الجواز (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) وهو عند الفقهاء عبارة عما
 يتقدم من أحد المتعاقدين وهو ايجاباً بالانه يوجب وجود العقد اذا اتصل به الاخر ثم هذا القول متأخر
 في التوضيح عن الذي بعده والظاهر أن التقديم شهر من القلم وقيل تقديم شرحه لمناسبته لما قبله
 (قوله يصح في العبد) أي يصح البيع فيه بحضته لان اللازم هو البيع بالحصه بقاء لانهم يدخلون في
 البيع ثم يخرجون وذلك لان الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم
 من أنفسهم ونفذ القضاء ببيع المديرة مطلقاً وام الولد الا عند محمد وجاز بيع المكاتب لغيره أيضاً برضاه في
 أصح الروايتين فامتناع الحكم مغاير لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير (قوله وفيه نظر لان حاصل
 الخ) قد يجاب عنه بان كون الجمع بين الشئيين في الايجاب مقتضياً لجعل قبول العقد في كل واحد منهما
 مشروطاً بقبوله في الآخر كما لا ينبغي أن يشك فيه ولا كلام وانما الكلام في كونه شرطاً فاسداً عند
 عدم صحة الايجاب فيهما ولغاية وضوح هذا لم يصرح به بل أشار اليه بحصر الكلام في كون الشرط فاسداً

مستقل قبل القياس وهذا الكلام في العام الغير المخصوص به بل المخصوص حكم بينهما قال (وكذا
 اذا جمع بين حي وميت أو بين مئيه وذكية أو بين خل وخر) أقول ههنا بحث لا بد من التنبيه له وهو
 انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبداً أو شاة ذكية ومئيه بطل البيع فيهما موزد كرقى المبسوط بلفظ
 الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر ونحوه وفساد في القن ونحوه واليه أشار صاحب المقنى بقوله
 يفسد البيع في القن واختمه تابعاً لما أشار اليه شمس الأئمة في أصوله قيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد
 في المبسوط في حق الحر مستعاراً عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعار عن الفساد
 فارفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ أقول فيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والحجاز لان لفظ
 الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى الفساد والبطلان وكذلك لفظ البطلان في عبارة الهداية
 فالصواب أن يحمل كلاً من العبارتين على عموم الحجازيان يراد بهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع
 في عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (فان قيل هذا الاشرط عند صحة الايجاب الخ) أقول تقرير
 السؤال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطاً لقبوله في الآخر انما هو اذا صح فيهما بل في
 أحدهما فقط فلا اشرط كالأشترى عبداً ومكاتباً أو مديراً أو أم ولد حيث يصح العقد في العبد ولو كان
 الجمع بينهما في الايجاب صحيحاً كان أو لا مقتضياً للاشرط لما صح العقد في العبد في هذه الصور وكالم

فيهما
 لان النسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الا آخر

فهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب) لورود الايجاب على العبد لان الحكم للمعروف في موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملائع عن الثبوت لا لسبب عن الانعقاد على ما سيجي بتحقيقه في فصل مفهوم الخاففة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لانه اما أن يكون محل الخيار والتمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والتمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الاول باع سائلا وقاتما بالقبضين كلا منهما بائف صفقة واحدة على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعها بالقبضين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعها بالبائفين كلا منهما بائف على أنه بالخيار في سالم الرابع باعها بالبائفين على أنه بالخيار في سالم فإذا جهل من غير تعيين لتمن كل واحد ولو لا البائف فيه الخيار فرعا به شبه النسخ أعني كون محل الخيار داخل في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبد والنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالخصه ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعني كون محل الخيار غير داخل

واشتغل بدفع السند لانه مما يورث الشبهة في الجملة (قوله على ما سيجي بتحقيقه في فصل مفهوم الخاففة) حيث يذكر في آخر الفصل عند قول المصنف وتبين الفرق الخ أن شرط الخيار داخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تنسحق بدخوله في مجرد الحكم بان يتقدم السبب وتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فيض المبيع بدون رضا صاحبه وسيجي تمام التحقيق في فصله ان شاء الله تعالى (قوله بالخيار في سالم ثلاثة أيام) الاصل أن الخيار يمنع انعقاد الحكم أصلا ان كان الخيار له ما وان كان الخيار للدائع أو المشتري يمنع الانعقاد في جانب من له الخيار نظرا له وأما في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ (قوله فلا يكون بيعا بالخصه ابتداء بل بقاء) والبقاء أسهل من الابتداء فكيف من ثم يعمل في البقاء ولا يتحمل في الابتداء الا يرى أن المنكوحه اذا وطئت بشبهة تعدله وتبقى منكوحه ولا يجوز نكاح المعتدة من

يصح فيه في صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشئيين في الايجاب مقتضيا لمحل قبول العقد في كل واحد منهما مشروطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي أن يشك فيه فجمعه مكررة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا يدخل أحدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو اذا صح الايجاب فيهما ما ذكر من الصور من هذا القبيل فان المبيع في هؤلاء هو موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقيام المائيه ولهذا ينفذ في الكتاب برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي وكذا في أم الولد عند أبي حنيفة ولا يوصف رحمهما الله تعالى الا أنهم باستحقاقهم أنفسهم ورد البيع بدون انعقاده محال هذا وقد عرفت اندفاع نظرا لشارح لان المحيب قد دفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقدير العتق والفساد ولم يصرح به لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة قال (لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملائع الخ) أقول وقد تقرر في موضعه ان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يجرى التعليق والخطر لانه يفضي الى القسار في الاثبات والخيار ثبت على خلاف القياس فلو دخل على السبب لتعلق حكمه بضرورة ولو دخل على الحكم لتتزلزله قبلنا أدنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية بهذرا لا مكان وهي أن الاثبات لا يجرى التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع قباغ بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث قال (على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام) أقول الاصل أن الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم أصلا ان كان الخيار له ما وان كان للبائع أو المشتري يمنع الانعقاد في جانب من له الخيار نظرا له لاني جانب من

ما اذا باع عبيد بالف على أنه بالخيار في أحدهما صح ان علم محل الخيار وعنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح شبه الاستثناء واداعلم كل واحد منهما يصح شبه النسخ ولم يعتبرها شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين خصه كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بضيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرفت فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبسدا لا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذ كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فرعاية الشبهتين قلنا ان علم محل الخيار وعنه يصح البيع والافلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون

محل الخيار وعنه معلومين كما اذا باع هذا او ذاك بالبائف وذاك بالبائف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محل

كونه داخل في الإيجاب
يصح البيع في الصور
الرابع فإيهما في الباب
أنه يصير بيعا بالخصه
لكنه في البقاء لافي
الابتداء فلا يفسد البيع
ولورا عيننا كونه غير داخل
في الحكم بفساد البيع في
الصور الرابع أما إذا كان
محل واحد من محل الخيار
وغنه معلوما فلان قبول
غير المبيع يصير شرطا
لقبول المبيع وأما إذا
كان أحدهما أو كلاهما
مجهولا فلنفسه العلة
وجهالة المبيع أو الثمن
أو كليهما فإذا علم أن
جهة شبه النسخ توجب
العكس في الجميع وشبهه
الاستثناء بوجوب الفساد
في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا إذا كان محل الخيار
أو غنه مجهولا لا يصح
البيع رعايته لشبه الاستثناء
وإذا كان كل منهما معلوما
يصح البيع رعايته لشبهه
النسخ ولم يعتبر هنا شبه
الاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد وهو
أن ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول المبيع
بخلاف ما ذاع الحشر
والعبد باللفصقة
واحدته وبين ثمن كل
واحد منهما حيث يفسد
المبيع في العبد عند أبي
حنيفة رحمه الله لأن الحر
غير داخل في البيع أصلا فيصير كالأستثناء بالمشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الرابع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية
وجهالة المبيع في الثالثة وجهالة الثمن في الرابعة فراعينا الشبهين صح البيع في الصورة الأولى دون الثالثة
الباقية أعني صح في الأولى رعايته لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعايته لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص
أن معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب العكس فيلزم شبه النسخ المقتضى للعكس وجهالة محل الخيار أو
الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلزم شبه الاستثناء وقد يقال إن في كل من الصور عمل بالثمنين أما
في الأولى فلأن شبه الاستثناء أيضا يوجب صحته الكونه استثناء معلوما وأما في الثانية فلأن شبه النسخ
يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبهه الاستثناء يوجب فساد فلا يثبت
الجواز بالشك وأما في الأخيرين فلأن شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في
العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر أما أولا فلأن معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم
فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للمبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك
ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع أنه معلوم وأما ثانيا فلأن الأصل في
العقد هو الانعقاد والجواز إذ لم يوضع في الشرع إلا لذلك فعلى ما ذكره يلزم أن لا يثبت الفساد في شيء من
الصور لأنه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعرض الخيار بعد
حصة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر أجب بان حكم العقد بالانعدام في محل الخيار بنص
قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد بالحكمة فصار الإيجاب في حق
الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحرف في الإيجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء
بخلاف المدبر مع القن فان الإيجاب تناولهما وإنما تمنع الحكم فيه لضرورة صيانته حقه لا بنص قائم يمنع
ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيسبق الإيجاب متناولا له فيما
وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من
الابتداء بخلاف المدبر فإنه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فتحدث جهالة
ثمن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) إشارة إلى جواب سؤال تقديره ان البيع في الصورة الأولى ينبغي أن
وطء الشبهة ابتداء (قوله لوجود الشرط الفاسد) وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع (قوله لزوم
العقد الخ) انما قال ههنا لزوم العقد ولم يذكر لزوم في الأخيرين لان عدم اللزوم انما هو بواسطة الخيار
ومحل الخيار في الصورة الثانية معلوم فيبقى أن يلزم العقد في غير ذلك المحل وأما في صورتين الأخيرتين فلم
يتبين محل الخيار حتى يلزم العقد في غيره (قوله فيسبق الإيجاب متناولا له) أى للمدبر لأن يكون
الإيجاب في حق الحكم في المدبر بمنزلة العدم كما كان ذلك في صورة الخيار (قوله فتحدث جهالة ثمن القن)

لا خيار له لان للعقوبات لازم في جانبته حتى لا يتمكن من الفسخ قال (لوجود الشرط الفاسد في الأولى)
أقول وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع قال (وفيه نظر أما أولا فلأن معنى شبه الاستثناء)
الخ) أقول الوجه الأول من النظر ناظر إلى قوله أما في الأول فلأن شبه الاستثناء أيضا يوجب صحته
لكونه استثناء متعلقا بالوجه الثاني ناظر إلى قوله وأما الثاني فلأن شبه النسخ الخ لكن قوله فلان
الأصل في العقود هو الانعقاد متوجه إلى حال الأخيرين وقوله والجواز متوجه إلى حال الثانية يعنى قوله
وأما الثانية وكذا قوله وأما في الأخيرين إلى آخرهما ليس بصحيح لان مقتضى العمل بالثمنين ههنا
أن يثبت الشك في ذوال الأصل الثابت يقيننا وظاهر أن اليقين لا يزول بالشك فلا وجه لقوله والأصل
ههنا في الصورة الأولى وفي الأخيرين الانعقاد فينبغي أن يزول بالشك فلا وجه لقوله أولا فلا يثبت الجواز
بالشك وثانيا فلان ينعقد بالشك بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه أى بخلاف الحر في إذا ضم إلى العبد

يكون

يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيح شرط القبول المبيح كافي
بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيح انما هو باعتبار شبهة الاستثناء لانه غير
داخل في الحكم واما باعتبار شبهة النسخ فهو مبيح لكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا
بخلاف الحر او العبد المصريح باستثنائه فانه ليس بمبيح أصلا والحاصل ان محل الخيار مبيح من وجه دون
وجه فاعتبر في صورة معلومة محل الخيار والتميز جهة كونه مبيحا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبهة النسخ
وفي غير هاجه كونه غير مبيح حتى يفسد رعاية لشبهة الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ
العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والاولى ألفاظ المجموع على
ما ذكره غيره (وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له
مفرد من لفظه كالرجال أولا كالتساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول
ولا يتصور ان يكون العام اما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط اما ان
يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول
أو على سبيل البديل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد بكل واحد على الانفراد وحيث ثبت
للاحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالرط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأه والقوم
اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير الماثل اليه مثل الرط دخل

وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتي فله درهم أو على سبيل البديل نحو من يأتي أولاه درهم

البعض والعام لخصوص البعض حيث لا يضح نسخ الاول بالقياس بل بخبر الواحد اضافة تام الكتاب ويصح تخصيص الثاني مما لان عمل النسخ عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير قهور في دلالة عليه قطعا فهو بان على حاله من القطعية فالظن لا ينتهض حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان انه لم يكن مما ادا منه بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه تطرق شبهة في دلالة فيما بقي فيصير ظني الدلالة فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مشتمل في كونه ظني الدلالة مع تساوي نسبة العام في تناوله ما اخرج القياس وما قام الدليل على خروج من قبيل فهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداء (قوله يصير شرطا الخ) قبل علمه ان البائع انما يجمل قبول كل منهما

والجهاة الحادثة اعني الظارئة لانه لا يفسد كما (قوله فيكون قوله شرطا صحيحا) لان الشرط لما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من الانعقاد كان اشترط القبول فيما فيه الخيار اشترط القبول في المبيع وكان من مقتضيات انعقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات العقد لا يفسده كشرط انقاء الثمن بخلاف الحر والعبد مثلا لان الحر وما شأ كله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلقة فلم يكن اشترط القبول من مقتضيات العقد فيقتصد (قوله على ما ذكره المصنف) قيل الصواب ان المراد به قوله فيما سياتي ومنها أي من ألفاظ العام لا قوله فيما سبق أي لفظ العام مجازي الباقي لان اللفظ هناك مفرد فيجتمل ان يراد به لفظ العام بمعنى عين انفس ميم وهما كجمع فلا يجمع بل يعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في ألفاظه الى العموم أو الى العام ويراد الالفاظ التي تصدق على كل منها عام وجه بحث لاحتمال التعدد باعتبار الموارد فان لفظ يدي قولك ضربت يدي وقيل زيد وندم زيد ألفاظ متعددة بالشخص وان كانت واحدة بالتوسع (قوله والاولى ألفاظ العموم) اذ ليس فيهما اجماع خلاف المقصود مع ان الشائع اضافة الالفاظ الى معانيها ولها مدارج الرضى تسميه الا ولا يحرف التسميه على تسميتها بحرف الاستفهام (قوله اما ان يتناول) هذا اما على حذف المضاف أي ذوان يتناول أو تأر به بالمصدر وتأويل المصدر باسم الفاعل أو تقدير مضاف الى المبتدأ أي حاله أو تقدير هذا المضاف والمضاف اليه مبتدأ ثانيا (قوله كالرط اسم لما دون العشرة) في اسكشاف الرط من الثلاثة الى العشرة وقيل الى التسعة (قوله اسم لجماعة الرجال خاصة) بدليل قوله

وما أدري وسوي اهل أدري * أقوم الى حصن أم نساء

(قوله بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير الماثل اليه) نقض الاستدلال بالجمع بالصواحيات وادفع

والعبد المصريح باستثنائه اذا ضم الى عبدا آخر غير مشتق فانه أي فان كل واحد منهما ليس بمبيح أصلا لما صرفت أنه خارج عن الحكم قال (على ما ذكره المصنف) أقول أي بناء على ما سبق من قوله أي لفظ العام مجازي الباقي أقول بناء هذا على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ هناك مفرد فيجتمل ان يراد به لفظ العام

والقصور والرهط على كل عدد مغين من الثلاثة فصاعدا الى ما لانها به له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد والمعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدي أحرار يعنى جميع العبيد وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا يناق معنى العموم

دون الآخر وأما اذا لم يصح الإيجاب في كل منهما فالانتماء أنه اشترط ذلك لعدم مقتضى له وأجيب بان كسوف الجمع بين الشيئين في الإيجاب مقتضى هذا الاشرط مما لا ينبغي أن يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد وبما يكون فيه منفعة للباسع بترويج العبد الأخص الأضعف بوجه الى من هو أجد وأشرف فخلق المشترى غير رر بخلاف ما زاد ضم العبد الى المكاتب أو المذبر أو أم الولد حيث يصح في العبد دونهم لان كل هؤلاء مال موقوف بنفسه القضاء يليقهم فيدخلون في البيع ثم يخرجون بالمتناع الحكم صيانة لظهورهم لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير فمكون

والقوم نخرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قوام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لانه لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النقل لجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الازيد او من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيىء المجموع لا يتصور بدون مجيىء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الازيد او هذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة في وجع الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهمه ولو دخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أو لاقه درهم فكل واحد دخله أو لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معاً لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسبأني تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالا اجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشئ منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال والنساء (وما في معناه) من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة الى ما لانها به يعنى ان مفهومه جميع الاتحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو مائة وذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعه وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق

بان الدليل مجموع كونه مشئى ومجموعا ثم نقض برماح ورماحان ورماحات وأجيب بأنه شاذ ولأن أن يجيب ههنا بمثل ما أجيب به في الاول وهو ان تقول الدليل مجموع الامور الثلاثة من التثنية والجمع وتوحيد الضمير (قال المصنف أي يصح اطلاق اسم الجمع الخ) ليس المراد باسم الجمع ما هو المتبادر منه أعنى مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط حينئذ فلا وجه وجه التخصيص افرادهما بالذكرة وأيضا تفسيره بقوله فالجمع وما في معناه لان ضمير يطلق راجع اليهما ولو على سبيل البديل والمراد بالجمع فيه صيغة الجمع فينبغي أن يحمل في التفسير أيضا عليهم فقوله والقوم والرهط على سبيل التمثيل لاسماء عين الف ميم وههنا جمع فلا يحتمل بل متعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في ألفاظه الى العموم أو الى العام ويراد الالفاظ التي تصدق على كل منها انه عام فالصواب أن يراد به قوله فيما سيأتى ومنها أي من الالفاظ العام قال (يعنى ان مفهومه جميع الاتحاد الخ) أقول قال المصنف في المتن فالجمع وما في معناه يطابق على الثلاثة فصاعدا ولما كان في ظاهره احتمال أن يراد به انه يحتمل الثلاثة فصاعدا رده في التوضيح بقوله وليس المراد الخ وبين المراد بقوله أي يصح اطلاق اسم الجمع ثم أراد الشارح زيادة توضيح له فقال يعنى ان مفهومه جميع الافراد يعنى ان المعنى الذى وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع ثلاثة أو أربعة أو أكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلاثة فصاعدا انه يحتمل أن يراد به الثلاثة فصاعدا لان العام حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصول بين كسب أي ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا قارنته الارادة فاذا اجتمعت المفروض تاما أن يراد به خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط في انعموم فاذا احتمال أن يراد تلك الخصوصيات لم توجد الدلالة على الاستغراق قطعاً لان الاحتمال

بمعنا بالخصية بقا وهو غير مفيد (قوله لا يصح شبه الخ) لان معلومته محل الخبر شرط

قوله بكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث (والوصية) فان أقبل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كايذ كر الجمع للواحد والحديث محمول على الموارث أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتمدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرقعة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا هي عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما هجر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما جلتاه على أحد هذه المعاني الثلاثة لسلاحيخاف اجماع أهل العربية (ولا تسكن لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ووقع على اثنين فعمل أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع

شروط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعروف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سا ترا أسماء الجوع والالا فقد سبق ان الرهط اسم لمادون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعروف باللام من الجوع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرهط أول العشرة فمادونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشترك كاحيث رضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه فوحي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه لا افراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نسأ لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتسمى وابوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخرين يحجبان الام إلى السادس كالثلاثة والاربعه وكذا كل جمع في الموارث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كالاخوات وفي الوصية للاختين ما أوصى لأقر باء فيلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتسلن الذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح في الجمع عن الاثنين مثل مافي الدار رجلان وأيضا يصح رجلان ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لو جوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف

الجموع المصطلحة والتقدير والقوم والرهط مثلا (قوله ولا يخفى أن الكلام الخ) يعنى أن قوله فالجمع وما في معناه الخ في المعروف لا المنكر اذا لعمرو له والكلام فيه فينبغي أن يحمل قوله فالجمع الخ على ما ذكرناه (قوله والا) أي وان لم يكن الكلام في المعروف بطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا إلى ما لا نهاية له اذ قد سبق الخ (قوله كجمع القبيلة) مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والياء وما ججه هذا البيت

وأفعل ثم أفعال وأفعلة * وفعله يعرف الادنى من العدد

كافلس وأقواب وأرغفة وعلمه (قوله يحجبان الام إلى السادس) فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان له أحد مما ذكر (قوله حتى ان في الميراث للاختين الخ) فيه نظر لان انتهاض الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة الاخوات بذكورة في قضية الميراث مثبتا مدلولها الثلثان وأما مجرد أن للاختين الثلثين كالاخوات فلا تقر ببله (قوله هو المتبادر إلى الفهم الخ) أشار بضمير الفصل المقيد للعصر إلى عدم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان

الثاني عن دليل ينافي القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما في معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعروف بدلاله وضع الفصل واما الجمع المنكر فسيأتي ذكره وكذا سا ترا أسماء الجموع فان الكلام في مآرقها والا أي وان لم يكن الكلام في المعارف من الجموع وأسمائها ليطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا إلى ما لا نهاية له اذ قد سبق ان الرهط اسم لمادون العشرة من الرجال قال (لان الاخرين يحجبان الام إلى السادس) أقول فان الام ترث ثلث المال

مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع

والصفة كلاهما متنى أو مجموعا لان أسماء الاعداد ليست جوارا لفظ اثنتان متنى على ما تقر روى موضعه ولانه يصح جاء في زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبأنه لا نزاع في ان أقل الجمع اثنتان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعه للاثنتين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنتين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لآب وأم أو لآب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونهم اقربا بجماعة فيكون للثنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فلذلك كرم مثل حظ الاثنتين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنتين أعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ الابنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما كذلك بدون الابن قلت من حيث ان

عدم التبادر الى الفهم من امارات الحجاز كما ان التبادر اليه من أقوى امارات الحقيقة (قوله ولانه يصح جاء في زيد وعمر والعالمان الخ) أشار في حواشي العضا الى جوابه بانه قد تقرر عندهم ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردات بمنزلة التثنية وفي صورتها (قوله للاختين فصاعدا) صاعدا حال مضمرة عالمها أى فذهب الموضوع له صاعدا ونظيره أخذته بدرهم فصاعدا أى فذهب الثمن صاعدا (قوله فان كانتا اى من يرث بالاخوة الخ) نظم الآية الكريمة هكذا فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وفيه بحث وهو انه ان لو حظ في اسم كان مجرد من يرث بالاخوة كما وجه تفسير الشارح فلا وجه للتثنية في الاسم وان لو حظ من حيث هما اثنتان فاقاعدة قوله اثنتين وهلا يلزم أن يكون تكرارا والجواب أن يختار الثاني ويقال فائدة الخبر أعنى اثنتين بيان الاعتبار مجرد التعدد ولا اعتبار للصغر والكبر (قوله ان للاختين حكم الاخوات) لا يخفى أن المفهوم من هذه الآية أن للاختين ثلثين وأما ان لهما حكم الاخوات فبني على أن ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة نص آية أخرى وهى قوله تعالى فان كن اى البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك حيث دل بصر بوجه على أن لما فوق الاثنتين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما وهى قرابة الجزئية فلان يكون لما فوقها من الاخوات مع بقدر قرابتهما وهى قرابة المجاورة أولى واذ ثبت بهذه الآية أن نصيب ما فوق الاثنتين من الاخوات الثلثان وبلاية الآية الاولى أن نصيب الاثنتين أيضا الثلثان علم بوجه الآية ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين (قوله فان قلت هب انه يعلم الخ) قيل تقرير السؤال على هذا الوجه ركيدك فان حظ البنتين مع الابن هو النصف لاثنتان فقوله لكن من أين يعلم حظهما ذلك بدون الابن يشعر بان حظهما بدون النصف وليس كذلك فالصواب في العبارة أن يقال هب انه يعلم أن حظ الابن مع الابنة الثلثان لكن من أين يعلم أن حظهما بدون الابن ذلك والذي يدل عليه أمران أحدهما أن المذكور في الاستدلال بالاشارة هذه الصورة والثاني أن كلمة هب تدل على أن المذكور مما زعمه المستدل وأنت خير بان لفظ ذلك في السؤال اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على أن حظ الابن مع الابنة الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون ذلك حظ الاثنتين وأما حديث الذي كرفي الاستدلال فبين لان هذه الصورة أيضا في حكم المذكور ومما زعمه المستدل لان فهمها من قوله تعالى فلذلك كرم مثل حظ

اذ لم يكن للميت ولد ولا اولاد ابين ولا اثنتان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان للميت

البنت

الاصولى بان العام كذا وهو اللفظ وأما النزاع في أنه هل يطلق أيضا على المتنى حقيقة

فتلا في اللفظ شبه الاستثناء (قوله في اللفظ) أى المعوم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شئ دلالة عليه وافادته اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاوهل بحرف التثنية على تسميتهما بحرف الاستفتاح أو اللفظ العام كما ذكره المصنف قياسا على من أن لفظ العام مجاز في الباقي وسيذكر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا ألفاظ الاسم والفعل والحرف أى افراده وجزئياته وهو الملازم لكون العموم والخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور وقال أبو الحسين البصرى رحمه الله في تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال غير الاسلام البرزوى ووجه الاسلام القرآنى هو ما ينتظم جهات المسميات وحمل المصنف أقسام التسميات الاربعة أقسام العظم بالتشبه الى المعنى وأما شرح كلام فخر الاسلام فعمل بعضهم الدلالة والاقضاء قسمين للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم أقسام التسميات الاربعة والمعنى والبواقي للنظم والكلام فيما هو مجعوث عنه في نظر

للبلاد والصوت للسامعين
 وأمثال ذلك فما لا عس
 المبحث هذا (قوله فالجمع)
 أي المعرف يدل عليه
 قوله عبيدي أحرار ولأن
 حكم المنكر سبأئي ولهذا
 صح كون الرهط وأمثاله
 للثلاثة فصاعدا والآخر
 قال رهط بدون اللام لما
 دون العشرة من الرجال
 فقط على ما في الكشف
 وكتب اللغة (قوله على
 كل عدد معين من الثلاثة)
 أي يطلق الجمع وما في
 معناه ويراد جميع الأحاد
 سواء كان ذلك الجميع في
 الواقع ثلاثة أو أكثر إلى
 غير النهاية مثلا إذا قال
 عبيدي أحرار يعتق جميع
 عبيده سواء كان ثلاثة
 أو أكثر منهما (قوله لأن
 أقل الجمع ثلاثة) وهو
 مذهب أصحابنا وجهود
 الصحابة والتابعين وأئمة
 العربية وفي ميزان
 الأصول وقال أصحاب
 الشافعي وهو مذهب
 الأشعرية أقل الجمع
 أربع اثنتان وعشرة
 الخلاف تظهر فيما لو نذر
 أن يتصدق على فقراء
 يخرج بالصدق إلى اثنين
 على الثاني دون الأول وفي
 انتهاء الخصوص فإذا
 خص إلى اثنين يخرج عن
 الحقيقة على الأول دون
 الثاني (قوله فان كان له

الذمت الواحدة لما استحققت الثلث مع أخ لها فمع أخذ لها بطريق الأولى وأما الجب فلأنه مبني على الأثر
 إذا الجب لا يكون إلا وارثا بالقوة أو بالفعل على أن الجب بالأخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى
 أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث إلى السادس
 بالأخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا ماله السادس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال
 عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فيما روي لا أستطيع أن أنقض أمر اكان قبلي ونوارته
 الناس وأما الوصية فلأنها ملقحة بالميراث من حيث أن كلامهم ما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
 عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل
 على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى
 وانه لما خافون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وإنما أكثر مثل هذا الجاز أعني ذكر
 العوض الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفئتهما
 ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استعمال الجمع بين الثنتين مع وضوح المراد بمثل هذا الجمع الاثنان
 وقد يجب أن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما أنه
 ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث
 في ذلك بان يحمل على ان للثنتين حكم الجمع في الموارد استحقاقا ووجبا أو في حكم الاصططاف خلف
 الامام وقد قدم الامام عليهما في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهما في أول الاسلام من مسافرة

الاثنين فليس فيه كثير من ركاكة فليستأمل (قوله مع أخذ لها بطريق الأولى) فيه بحث لان المدعي ثبت
 حينئذ بدليل الص لا بالاشارة كما زعم (قوله الاوارث بالقوة) كالاختين مع الاب ليرثان ومع ذلك يجب ان
 الام من الثلث إلى السادس (قوله كما روى أن ابن عباس الخ) لا يخفى أن احتجاج ابن عباس على عثمان
 وقبول عثمان كلامه حيث قرره وعدل إلى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على أن اطلاق الجمع
 على الاثنين ليس بطريق الحقيقة فأقله ثلاثة (قوله من حيث ان كلامهم ما يثبت الملك بطريق الخلافة)
 فيه بحث لان هذا هو قول زفر رجه الله وأما عند أئمتنا الثلاثة فالرواية بخلافه والوصية اثبات ملك
 جديده يتفرع عليهما أحكام متخالفه فليست في أوائل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار
 في الجواب على قول زفر رجه الله (قوله بطريق اطلاق اسم الكل الخ) قيل لما كان اطلاق الجمع على
 المثني محتملا لان يطلق على مجموع جزأى المثني وعلى كل جزء منه. وأورد الجواب مشيرا بقوله بطريق
 اطلاق الكل على البعض إلى الاحتمال الاول وبه قوله أو تشبيه الواحد بالكثير إلى الاحتمال الثاني وفيه
 بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المثني منفردا بما ليس الكلام فيه فلا تقر بذكره بل مراد
 الشارح بيان علاقة أخرى فان تشبيه كل قلب ثلاثة قلوب يقتضي تشبيه قلوبين بسنة قلوب فلفظ الجمع
 على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة (قوله عن استعمال الجمع) فيكون بين الثنتين لعدم دورانه
 في الكلام دون ان الجمع والسرفيه كثره مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم إلى الجماعة بحسب الوقوع
 أكثر وهذا يظهر السرفي أنه يفهم في العرف من قواهم لا أعلم في البلد من فلان أنه أعلم من الجميع فلا
 يعلم التسوية (قوله وارتفاع ما كان منهما الخ) سر اشتراط ما فوق الاثنين والله أعلم بتحقيق الارتفاع

ولدا ولدان أو اثنتان من الاخوة والاخوات قال (وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
 مجاز الخ) أقول لما كان اطلاق الجمع على المثني محتملا لان يطلق على مجموع جزأى المثني وعلى كل جز
 منه لان قوله قلوب كما يحتمل أن يطلق القلوب على مجموع القلوب وعلى كل قلب منهما أو رد الجواب مشيرا
 بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض إلى الاحتمال الاول وبه قوله أو تشبيه الواحد بالكثير الخ إلى

اخوة الخ) أي اثنتان فما فوقهما روي أب عنه ان رضي الله عنه رد الام من الثلث إلى السادس بالأخوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما

واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجمعة بهما أو ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في جمع وما يشق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء آخر الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بخلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمها به ولا يقال ان الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا في لفظ جمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبنا فانه وفاق فعلي هذا الحاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدقهم فعلا على الثلاثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واعداد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحدا خراسم خاص لانه لا يكون التسع من احد الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تسع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهم هذا الكلام

في اجماع الثلاثة لانه دفاع تعارض الفردين بالثالث ولذا جعل الثلاثة في الشرع حدا في ايلال الاعداد كما في الاسئلة الثلاثة لموسى عليه السلام ومصح المسافر وخيار الشرط وغيرها (قوله أو في انعقاد صلاة الجمعة) وفي بعض النسخ صلاة الجماعة فيحمل على غير الجمعة عند أبي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله وأما النسخة الاولى فعلى مذهب أبي يوسف رحمه الله خلافا له ما لان كلام الامام والجماعة شرط في أدائها فلم يعتبر الجمع الاخرى بخلاف سائر الصلوات (قوله على تقدير تمامه) اشارة الى ما ذكره المصنف وغيره من ان هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل (قوله اذ ليس النزاع في جمع) يمكن ان يدفع هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة على ان ما وضع للجماعة يطلق عليها ولا ينافيه ان ليس النزاع في جمع (قوله فعلنا) الحاجة الى ما ذكره المصنف جوابا انما هو على قول من يتمسك بحجية فعلنا ويقول هو جمع أطلق على الاثنين كما أورده نحر الاسلام لاعلى تقدير الوفاق الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى واذا تمسكوا بالجواب ضروري يحتاج اليه وأجيب بان الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير ان يكون الخلاف المذكور مخصوصا بصيغ الجمع وضمها به حيث قال فعلى هذا الحاجة فالاحتياج على تقدير آخر لا يقدح فيه (قوله بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي) ان قامت قد صرح الشارح في المطول بان قولنا انوارنا فعلنا وانوار زيدنا ضرر بنا من قبيل التغليب وصرح ايضا بان جمع باب التغليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا أو لفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح في حواشي الكشف بان اعتبار التغليب في انوارنا فعلنا انما يكون اذا اعتبر أولاهن الذي مع المتكلم بطريق الخطاب أو انغيبه بخلاف ما اذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع ان المتكلم واحدا فانه لم يقل أحدنا به من التغليب (قوله وأبعد من ذلك) أي من القول بالاشتراك اللفظي على ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف ويجب الحمل عليه في هذا المقام حتى يصح ان يكون جوابا

للاحتمال الثاني قال (وابعد من ذلك ما قيل الخ) أقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فانه أطلق الاشتراك وهو منصرف الى اللفظي ظاهرا وان احتمل ان يريد به المعنوي وانما كان أبعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفتها لتصریح أمه اللغة كذا قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة بترجيح المجاز المشترك فان كون نحو فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية أيضا لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك ويمكن ان يقال هذا انما يلزم لولزم من انتفاء التجوز والاشتراك لفظا وهو ممنوع بناء

أظنهم فيما رأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمره ان كان قبلي وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتهديق عثمان رضي الله عنهم اياه وعدوله الى الاجماع أدل دليل على أن صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق الحقيقة (قوله الاثنان فما فوقهما جماعة) أخرجه ابن ماجه وابن عدى عن أبي امامة وأحمد والطبراني عن ابن عمر وابن سعد والبخاري عن الحكمين بن عمير (قوله فان أقل الجمع فيهما اثنان الخ) من حيث أن حكم الجمع يحوي عليه ما في الوصية والارث استحقاقا وحبما للدليل أو جب ذلك ووجه قامت عليه لامن حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من أوصى لاولاد فلان يأخذ الاثنان منهم ما يأخذ الثلاث فصاعدا والبنان تسعة الاثنان كالبنت الثلاث وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمهما احكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسبوقة لافادة حظ الذكر بان حظ الذكر الواحد مثل حظ الانثيين من البنات ونعم ما كان الذكر مع الاثني الواحدة فيكون له الثلثان

حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فإنه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاها على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة فمادونها وجمع الكثرة غير مختص لانه يختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصص تخصييص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقبل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والفرج يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجال أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد في معناه أصل وضع المفرد وفيه نظرون وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع

الكلام الخصم قال الفاضل الشريف وانما كان أبدا لانه اثبات اللغة بالترجيح بل في اللغة بترجيح الجواز على المشترك فإن كون فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية أيضا لزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها على المشترك وأنت خير بان هذا تقرر برأخري ما في التلويح على أن في الجواز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي (قوله واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام) أي مقام بيان عموم الجمع المحلي باللام بان يطبق على الثلاثة فصاعدا الى الملاية انتهى مستدلا بان أقل الجمع ثلاثة (قوله وان صرح بخلافه الخ) قيل تصريح الثقات في المنكر والكلام ههنا في الجمع المعروف باللام سواء كان جمع قلة او كثرة فلا مخالفة ذلك بهد في أنه لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف وفيه نظر لانهم علوا واطلاق الجمع المحلي باللام مطلقا على الثلاثة فصاعدا بان أقل الجمع ثلاثة ولا شأن أن المراد بالجمع الواقع في القلة جمع المنكر وما يشبهه فالخالفه متحقة فليست أم (قوله يقرب من مدلول العام) قيل المراد بالقرب أن يكون الباقي أكثر من النصف والقائل بذلك أبو الحسين البصري وامام الحرمين وأكثر أصحاب الشافعي (قوله مثل الرجال والنساء) المراد بالنساء الاول ما بقى على حقيقة سواء كان في الاثبات أو في النسب وبالثاني ما كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه الى الثلاثة وقوله الثاني يجوز تخصيصه الى الواحد (قوله فيصص تخصييصها) فيه بحث لانه انما يصير نسخا لو كان داخل في الارادة ثم أخرج وهو ممنوع لما مر أن التخصيص بيان أنه غير مراد اللهم الا أن يراد بالنسخ معناه اللغوي (قوله على ما هو أصل وضع المفرد) أي التخصيص كالرجل أو التقدير كالنساء في لا أتزوج النساء لان ما ك النساء في حيز انفي مفردا دانه سبى لا أتزوج امرأة (قوله الاول ان الجمع انما يكون الخ) منشؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع وطاصله أن الثلاثة

على ما عرفت انه مشترك معنوي بين جمع وانثنيه فلا مجاز ولا اشتراك لفظا قال (واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة الخ) أقول وجه عدم التفرقة ان كلامهم ههنا في الجمع المعروف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة ولا بهد في أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصدت جميعا الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر فليست أم قال (مثل الرجال والنساء) أقول أراد بالنساء ههنا ما اذا وقع في الاثبات والنساء في العبارة الاثنية ما اذا وقع في النسب فلا منافاة بين قوله يجوز تخصيصه الى الواحد قال (لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة الخ) أقول هذا مخصوص بالمفرد لا يتناول في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء لان دلالته على المفرد ليست بالوضع كفي المفرد قائل قال (وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع الخ) أقول منشؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع

لانما قول لما كان له مع الاثنين مثل حظهما كان له مع الواحد مثلي حظها ضرورة أن حظ الاثنين ضعف حظ الواحد لعدم التفاوت فاذا

ومع الاثنين منها فيكون له النصف ومع الأكثر منهما فبإحدى حاله في النصف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه أو جب النصف للذئب الواحد في صورة الانفرد وذلك عبارة وتدل على أن البنيتين لو انفردتا فلهما الثلثان بالاشارة لان أدنى من اثب الاختلاط ابن بنت فلان حينئذ الثلثان وهو حظ البنيتين في الجملة وليس في حالة انفردهما الماصر ثم لما كان هناك مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عددن عقب ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن الثلثان ترك بما نا الحالتين وازالة لهذا الوهم ولان البنت الواحدة لنا استحققت الثلث مع أخيها فالحري أن تخصه مع أختها مثلها ولان البنيتين أمس وجموا أشد اتصالا من الاختين ولهما الثلثان مما ترك فالبنيتان أولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استنفاد حظ البنيتين بطريق الاشارة بما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة حظ الانثيين فلو انعكس الامر لزم الدور

المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا أتزوج النساء الى الواحد أي يصح تخصيص المفرد الى الواحد

كان لها سهم وله سهمان وهو معنى الثنتين فقد استفيد معرفة كون حظ البنتين الثلثين على التعيين من معرفة أن للذكر مثل حظ الأنثيين على الإطلاق من غير زور وأما الوصية فلما أخت الميراث من حيث أنه يثبت بها المالك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض الصور وهو وفيها مات الموصى قبل الموصى به ومات هو قبل قبوله أيها قيد حل الموصى به في ملك ورثته أصحاً من غير أنه اثبات ملك جديد فالإرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لأنه لا يملك أحد اثبات المالك لغيره إلا بقبوله وهذا عند الأئمة الثلاثة وعند زفر روجه الله من حيث أن كلاماً يثبت المالك بطريق الخلافه بعد الفراغ عن حاجة الميت (قوله) والحديث محمول على تقدير ثبوته) والافتقار

الأفراد ويجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو باعتبار الحقيقة إذ لا نزاع في إطلاقه على الاثنين بل الواحد مجاز كما سبق وأيضاً النزاع في الجمع الغير العام إذا العام مستغرق للجمع لا أقل ولا أكثر فينبذ لا معنى لهذا التفريع أصلاً الثاني أن حل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء إنما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث أن من قال لقيت كل رجل في البلد أو كلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحداً عدلاً غياً عرفاً وعقلاً ويكفي الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص إنما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفسه يكون نصيباً لجميع الأفراد فصيير المعنى لا أتزوج أحدهم هو معنى العموم والاستغراق في النبي وعن الثالث بأن الكلام في الصحة (قوله) والمراد تخصيص بالمستقل قد سبق أن التخصيص لا يكون إلا باستقلال فهذا

أقل ما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس أقله الثلاثة فليتأمل (قوله) أيضاً النزاع الخ) أراد بالنزاع في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة لا النزاع في أن منتهى التخصيص الى كم هو (قوله) فينبذ لا معنى لهذا التفريع أصلاً) لأن الكلام في أقل مرتبة تخصيص ينتهي اليها العام لا في أقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فإن الجمع ليس بعام ولم يقدم دليل على أن لازم حكمهما فلا تعلق لأحدهما بالأخر فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر كذا في شرح مختصر الأصول (قوله الثاني أن حل الجمع الخ) منشأ هذا الاعتراض قوله أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد واصله ظاهر ولما ذكره الشارح في هذا الاعتراض يظهر قول الشريف في حواشي الكشاف ولما استقدم منها أي من الجموع المعروفة باللام انتساب الاحكام الى كل فرد فرد كافي المفردات المستغرفة بعينها حكم بعض الأصوليين بأن الجمع المتركب بالام الجنس بطل عنه الجمعية وصار للجنس محل بحث لان أئمة الأصول إنما قالوا بطلان الجمعية وكون الجمع المعرف مجاز عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا انتساب الاحكام الى كل واحد فليتأمل (قوله) ويمكن الجواب عن الأول) قيل هذا الجواب غير مرضي لأنه يقتضى كون التخصيص من لا عموم العام وليس كذلك كيف وقد يتكلمون في عام خص منه البعض أنه يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص فاملم يرد عليه التخصيص والجواب أن إزالة التخصيص للعموم ظاهر وقولهم أنه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من ابن الحاجب في بحث عموم التسمية الموصوفة من أن التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض سمياته وإن لم يكن عاماً (قوله) وعن الثالث بأن الكلام في الصحة لغه) رده هذا الجواب بان مراد المعتض أن بعد لا غيا في عرف اللغة لا أنه بعد لا غيا في العرف مطلقاً على أن هذا الجواب يتضمن تسليمه أن التخصيص الى الواحد لغو عرفاً وعقلاً لكنه يصح لغه وهو يقتضى عدم وقوعه في كتاب الله تعالى مع أن الكلام في عام وتخصيصه وقد يجاب عن الثالث بأن المخصص لما كان ليبيان أنه لم يدخل فهو كالتكلم بما يدل على الواحد ابتداء

وحاصله ان الثلاثة أقل مما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس أقله الثلاثة أما الأول فلان الثلاثة أقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع لنا فيه بل في العام المخصوص وأما الثاني فلان العام لما كان مجازاً جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الفرع والتفريع ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد ومعنى معناه لو جار تخصيصه الى الواحد مجازاً ان تقول لقيت كل رجل في البلد أو كلت كل رمانة في البستان ثم تقول أردت واحداً عدلاً غياً عرفاً وعقلاً وحاصل الجواب عن الأول أن الانسليم ان الثلاثة أقل الجمع الغير المخصوص بل أقل الجمع قطعاً وبحقيقته أنك قد عرفت ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث المتناول وان كان مجازاً من حيث الاقتصار فلا بد من بقاء معنى يصلح إطلاق

بأن كيد لا دفع توهم جملة على المعنى اللغوي وتنبية على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز في الواحد في الجمع أيضا نحو كرم الرجال الأجهال وإن لم يكن العالم الواحد (قوله والطائفة كالمفرد) يعني أنه اسم الواحد فافوقه كما فسره ابن عباس لأنه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعني التاء فروي المعنيان وفي الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة الحافة حول الشيء فقصود المصنف أنها ليست للجمع كالمفرد بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد (قوله منها الجمع المعروف باللام) استدلال على عمومها بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الأخيرين ظاهر وتقرير الأول أن المعروف باللام

وهو لا يدل على الاعتقاد ولا عرفا ولا لغة فليتمأمل (قوله وتنبية على أن قصر العام الخ) فيه بحث لأنه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق من أن اللفظ في الباقي حقيقة إذا كان قصر العام على بعض ما يتناول به غير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم إلا أن يدعى أن المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقي وأنت خير بان هذا ليس بالعهد من إطلاق العشرة على الخمسة حقيقة في قوله الله على عشرة الآخرة على أنه قد سبق وسيجيء أن المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم ولا استبعاد أصلا (قوله انضمت إليه علامة الجماعة) التاء تدخل للتأنيث أو شبه التأنيث أي القرعية وهي في الطائفة ليست للتأنيث فتكون شبيهة وهو الجمع إذا لم يفرق الواحد (قوله وفي الكشف) أي في أول سورة النور (قوله يمكن أن تكون حلقة) قيل عليه اعتبار كون الطائفة حلقة أمر بعيد عن اللغة فإن الطائفتين حول الكعبة يدورون حولها إلا أنهم يصيرون حولها حلقة والطائفتين في البلاد يدورون حولها من غير أن يصيروا حلقة (قوله وأقلها ثلاثة أو أربعة) يخالفه ما ذكره في شرح الكشف في سورة التراء من أن الطائفة اسم للجماعة تطوف بالشيء وتحيط به وأقلها اثنان أو ثلاثة (قوله وتقرير الأول أن المعروف الخ) بين أول معاني المعروف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام

الجمع حقيقة وهو الثلاثة وحاصل الجواب عن الثاني أن نحو النساء حينئذ يكون كالشجرة المنقسمة فيجوز تخصيصه إلى الواحد بلا هيبة وعن الثالث أن الكلام ههنا في الصحة لغة ولا يتأقها عدم الصحة عرفا وعلا لئلا يكتفه انما يستقيم إذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف أهل اللغة بل مطلق العرف قال (وتنبية أن القصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز في الواحد في الجمع أيضا) أقول فيه بحث لأنه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة كما سبق من اللفظ في الباقي حقيقة إذا كان قصر العام على بعض ما يتناول به غير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم إلا أن يدعى أن المستثنى منه موضوع الباقي على ما سبق في مباحث الاستثناء أن بعضهم ذهب إلى أن عشرة الآخرة مثلا موضوع (والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما (أقول فائدة أن واحدا من الفرقة لو نقر للمنفقة لسقط الوجوب عن الباقي ولا يجب نفوز الجماعة منها فان قيل الضمير في قوله لينة فقها وبديل على كون الطائفة جمعا فلنا جمعه باعتبار كون النافر من كل فرقة طائفة فمكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والأفراد باعتبارين فمافائدة اختيار الجمع في الآية الكريمة قلنا إنها الإشعار بالاهتمام أكثر المتفقهين

فان قهرها واحدا متورطا * أشد على الشيطان من أنف حابد
فكيف إذا كان الفقيه جماعة * تسد على إبليس سبل المكابد
قال (وتقرير الأول أن المعروف باللام الخ) أقول بين أول معاني المعروف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى

(منها) أي من ألفاظ العام (الجمع المعروف باللام) إذا لم يكن معهودا لأن المعروف ليس هو المناهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعين الكل) اعلم أن لام التعريف أم اللههد الخارجي أو الذهني وأما لاستغراق الجنس وأما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على المناهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة أما تعريف العهد واستغراق الجنس وتعرف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذمها فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من جملة على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك في الجمع المحلى بالألف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف المناهية لأن الجمع وضع لأفراد المناهية لا للمناهية من حيث هي لكن بحمل علمها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد إذ لا يمكن عهد فقوله ولا بعض الأفراد

(تأويل - أول)

لمواقع الاختلاف بعد
رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم في اختلافه
وقال الانصار مننا أمير
ومنكم أمير عنك أبو بكر
رضي الله عنه بقوله عليه
الصلاة والسلام الاثمة
من قر يش ولم ينكره
أحد

موضوعه على الاثنين
فصاعدا وليس الكلام
الافيهما (قوله غير مختص
بالجمع الخ) اشارة الى أنه
موضوع للمعنى المشترك

بينه وبين المثنى وهو
المتكلم مع الغير قل أو كثر
وليس اطلاقه عليهم
على سبيل الاشتراك
اللفظي ولا على الحقيقة
والجواز (قوله فيصح)
متفرع على أن أقبل
الجمع ثلاثة اذا تخصيص
الى مادونها ابطال لدلالة
لفظ الجمع على معناه
فيكون نسخها اقل
عليه أن الجمع المحلي
باللام حقيقة في
الاستغراق والعموم
ومجاز في البعض سواء كان
ثلاثة أو أكثر للنسخ انما
يلزم من التخصيص سواء
كان الى ثلاث أو لا واجب
بان التخصيص بتأرقع
العموم العارض باللام
والثلاثة وما فوقها
مدلول نفس الصيغة ولا
يحتل بالالتخصيص لما

قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها
واحد اكان رأ أكثر مثل جاء في رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار
عهد يتأني الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لني خسرو اللام بالاجماع
للتعريف ومضاه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف
العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة
والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحينئذ اما أن يوجد فيه قرينه البعضية كافي ادخل
السوق وهو العهد الذهني وألا وهو الاستغراق احتراز عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني
والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة
لا غير الا أن القوم أخذوا بالخاص وجعلوه أربعة أقسام توضحها وتسهل اذا تم هذا فنقول الاصل
أى الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس
الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينه البعضية
فلا استغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد ونفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه

المجردة والمراد بالخاصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس الشخص لا مصطلح أهل المطق وفيه بحث
لانه لو تم لدل على أن الجمع المنكراً يضاه من صبح العموم بطر يه فيه فليستاً مثل (قوله فالعهد الذهني
والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة) اعترض عليه بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير
اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها أو جميع الافراد من فروعها ولو سلم فلم يجعل العهد
الخارجي كالداهني والاستغراق راجعاً الى الجنس اوجب عن الاول بان اعتبار الفرد فيما مستفاد من
القرينة الخارجية فلا ينافيه عدم اعتباره في نفس المعرف باللام وعن الثاني بان ذلك لان معرفة
الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة أخرى كذا ذكره الشريفي في حواشي
المطول (قوله ثم الاستغراق) فيه بحث وهو أن هذا المخالف لما ذكره في المطول حيث قدم ثمة تعريف
الحقيقة على الاستغراق وعكسه ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره هناك مبنى على مذهب صاحب
الكشاف لانه بعد تدقيقه كلامه وقد حصر في المفصل فائدة اللام في التعريف والتعريف في العهد

اللام المجردة أنه الاشارة وأشار الى أن متعلقها بسبب الوضع اما الى حصة من الحقيقة أو نفس الحقيقة
ويتفرع على الأخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع أخرى يثبت في علم المعاني وتركت ههنا لعدم
الاعتداد بما في هذا الفن واعترض عليه أولاً بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار
الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين أو جميع الافراد من فروعها وثانياً بان كون الفرد لا وجود له
بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم يجعل تعريف
العهد الخارجي منها وثالثاً بان كلام المحققين يدل على أن القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني
ان لم يجعل العهد ما يعنى الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من فروع العهد والحقيقة ولا يلزم أن
يكون من فروع الحقيقة أقول الكل فاسد أما الاول فلان منشأه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد
وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفرقة هو الثاني والثالث ههنا هو الاول وهو عام يتفرع عليه
خاصان بل أزيد وأما الثاني فلان جامعها من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة
حتى يتحقق في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آتفاً وهو محال في العهد الخارجي لوجوب
اعتبار الفردية وأما الثالث فلانه ان أراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على

دونها (قوله والمراد بالتخصيص الخ) بان تعريفه يرفع توهم حله على المعنى الاعم كما هو عند

بعض افراد العام بغير المستقل

كلا استثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما اخرج عن الحكم (قوله كالجمع الذي يراد به الواحد) قيل عليه جل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق

وجبت للاعوم وأوجب بان المتعذر جل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيًا بالجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي (قوله الواحد) أو رده عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلدوا كالتكثير في البستان ثم قال أردت واحدا عدل اغما عسرفا وعقلا وأوجب بان اللغوية على تقدير هزائة شرائط المجاز وتوفر لوازمه في محل المنع (قوله لاهل الخارج جى) مثال الاول قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعضى فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كالأُنثى فان اليهود ليس الذكر الموجود في الخارج (قوله ثم تعريف الطبيعة الخ) فان قيل مفاد ثم هو التفاوت في الاصلية

جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الاحكام أعنى الايجاب والتدب والتعريم والكراهة وان كان البعض أحوط في الاباحة ومنفقوس بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يصدق فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهد في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في

والجنس وما ذكره هنا مذهب جمهور المحققين (قوله بان الاستغراق اعم فائدة الخ) قيل هذا على تقدير ثبوته لا يصدق الاغلبة الظن لكونه من ادقلا يعارض بيقين البعض على أن اعمية فائدة الاستغراق انما تكون لكثرة الافراد وذا لا يقتضى رجحانه ألا يرى أن العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص امارا ج او مساو وأوجب بان العام انما يخرج على الخاص في صورة التعارض لئلا يلزم ابطال أحد القطعين بالأخر أو ابطال القطعي بالظني على اختلاف المذهبين وههنا انما جعل اعمية الفائدة مرجحا وميئلا لا يحتتملى اللفظ ولا يلزم فيه الابطال بوجه حكم بين المادتين المعيتين (قوله أعنى الايجاب والتدب والتعريم) فانما لو تردد نافي الايجاب أنه على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على الكل احتياطاً وعلى هذا قياس الثلاثة الاخيرة (قوله وان كان البعض أحوط في الاباحة) أى الاباحة العارضة فانما لو تردد نافيها أنها لكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطاً وانما قيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء على أن الاصل في الاشياء الاباحة (قوله ومنفقوس بتعريف الماهية الخ) قال الفاضل الشريف أوجب عنه بان البعض متعين باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان كان الحكم على البعض والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا يجوز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفعت الشبهة (قوله وهذا ممنوع) اذ يعتبر في تعريفها حضورها في الذهن فيصدق فائدة زائدة على الماهية (قوله لان دلالة النكرة الخ) هذا على قول من جعلها موضوعاً للفرد المنتشر ظاهر وأما على قول من جعلها موضوعاً لنفس الماهية فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطباع فدلالتها على الفرد أظهر وما كان دلالة

ما ذكره كالأجنبي وان أراد به غيره فلا بد من بيانه لتسكلم عليه ثم بين الشارح روجه الله أن الرجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجى ثم استغراق ثم اعترض الشارح روجه الله تعالى على تقديم المصنف روجه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على تعيين البعض أو لا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة من العهد الذهني وأكثر استعمالا في الشرع منه لان أكثر خطابات الشرع عامة وأحوط في أكثر الاحكام أى الايجاب والتدب والتعريم والكراهة فانما لو تردد نافي الايجاب أنه على كل المكلفين أو على البعض يحمل على الكل احتياطاً وعلى هذا التدب وغيره وان كان البعض أحوط في الاباحة يعنى بها الاباحة العارضة فانما لو تردد نافيها أنها لكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطاً وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لتقرر أن الاصل في الاشياء هو الاباحة وثانياً بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد بدون الماهية فنكون الماهية متيقنة كتعريف العهد الذهني وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة على ما يقيدده النكرة وهذا أى عدم افادة الفائدة الزائدة عليها ممنوع وفيه الإشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فيها

والرجحان وهو يقتضى وجوده من تعريف الطبيعة قلبه هو لام العهد الذهني الذي يقتضى اعتبار الافراد مع قرينة البعضية

والذهن والاشارة اليها التميز عن اسم الجنس النكرة مثل زجع رجي ورجع الرجي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك تعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بقوا كالتحيز وشرب الماء اذ لا يثنى بالمعهد الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه لا يفر دون نفس الحقيقة والبعض دون الكل وللمهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله ولحمة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الاراسه او غير ذلك مثل صحت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اوجب عنه بوجه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما

اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة (قوله وبالجملة توقف العهد الذهني الخ) قال الفاضل المحشي الشر يف اعلم ان الناس اختلفوا في المعهد الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهابا في المعرف على ذلك البعض اولى من جملة على جميع الافراد ويسمى المعهد خارجيا او ذهابا فاذا ذكر او لا شرط فيهما واذ كر نظير الذهني قوله تعالى وليس الذكر كالاتى فلذا كريفهم من قوله او لا محذور افكان معهودا ذهابا لا خارجيا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما انى حصه معينة واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينه البعض ثمة كافي ادخل السوق ويسمى ذهابا او لا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الاول دون الثاني وما ذكره المصنف صريح فيما قلت والشارح حمل كلام المصنف على المعنى الثاني وقال ما قال انتهى وقوله وان مذهب المصنف عطف على قوله ان الناس (قوله الاول ان المستثنى منه الخ) فيه بحث لان الشارح حمل قول المصنف ولحمة الاستثناء على معنى ان الجمع المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح منه

ذكرة من جعل تعريف الماهية متأخر عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه اظهر من عدمها في تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصه غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة اما على قول من جعلها موضوعا للفرد المنتشر فظاهر واما على قول من جعلها موضوعا لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطباع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا أى وليكون دلالة النكرة على حصه غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الامر صرحوا بان المعهد الذهني الذي هو الحصه الغير المعينة في المعنى كالتنكرة ولم يقولوا نفس الحقيقة المعروفة والنكرة فان قيل يعتبر في المعهد الذهني العهدية في الذهن فتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن فتميز عن النكرة وقد جعله متأخر عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فوجب تأخيره عن الاستغراق وقدم عليه والجواب عن النظر ان مراد المصنف رحمه الله تعالى بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من أهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكره الشارح رحمه الله في المطول وغيره في غيره وسبق عرف به الشارح رحمه الله في بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام في معنى اللبيب فالعهدية اما

ويكون المحلى باللام حصه غير معينة من الطبيعة ولا عهد فيه ولا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس في صدور استيفاء اقسام المحلى باللام هذا وذهب جماعة من أصحابنا منهم أبو زيد الدبوسي وغير الاسلام الى انه ان أمكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب جملة على الجنس وقال أبو العلاء الفرضي في شرح السراجية ان اللام في الحديث للجنس عند أهل السنة بخلاف المعتزلة (قوله دال على الماهية الخ) اشارة الى ماهو التحقيق من ان أسماء الاجناس موضوعه للطبيعة والى ماهو المشهور من ان الاستغراق وأخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهد في لام الطبيعة نفسه من حيث هي وفي العهد الخارجي والذهني المفرد المعين بحسب اطارح أو الذهني كافي قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكور كالاتى وفي الاستغراق من حيث انطباعها على جميع افرادها

لكنه

الرسول وقوله سبحانه وليس الذكور كالاتى وفي الاستغراق من حيث انطباعها على جميع افرادها

وأما اللام الذي يكون مجرد

لكنه يضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة
وأعضاء زيدو أيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير
محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب
الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان
محصوراً شاملًا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فهم زيد لزيد
صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليمتناول المستثنى وغيره فيصع اخراجه الثالث ان المراد استثناء
ماهون من افراد مدلول اللفظ لاما هو من اجزائه كافي الصور والمد كورة لا يقال والمستثنى في مثل جاني
الرجال الازيد اليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحادا لان قول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف

الاستثناء فهو عام فيكلف الاجوبه التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك بل وازان يكون
معناه أن الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاماً او المفروض أنه لا أولوية لبعض الافراد
اعدم العهد قريبة لكان التعريف للماهية من حيث هي والتالي باطل لان استثناء الافراد من
الماهية لا يجوز على أن في جوابه الاول بحثا لان استغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق العام ولم
يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم حينئذ أيضا اللهم الا أن يقال الدلالة على
الاختصاص في عدد مفهوم من قبل تلك الصيغة المتضمنة لان نفسها فلا ينافي عمومها بقى ههنا بحث وهو أنه
يجوز أن يكون صحة الاستثناء في المدعى أيضا لما ذكر من تقرير الجمع المضاف فلا يدل على عموم الجمع
المعروف كاهو المدعى الا أن يثبت أن المضاف انما يكتسب العموم من المضاف اليه وهو مجموع لا تنقضه
باجزاء العشرة ومما ينبغي أن يعلم أن تقدير جميع في قوله جميع أجزاء العشرة لا يراد استغراق الاجزاء
وتوضيحه لالا انه مقدور الاستثناء منه فانه لا يلائم السياق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة
لا جميع الا أن يجعل الجمع اعم من الصيغ فليقهم (قوله لا نأقول الصحيح الخ) قال القاضل الشريف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لان غاية الامر أنه يدل على صحة الاستثناء لا على أن المستثنى منه جميع الافراد
والمطوب هذا وفيه نظر لان الغرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره

يكون محصورا معهودا ذكر بالحكايا أرسلنا الى فرعون رسولا فقصي فرعون الرسول او معهودا ذهابا
نحوهما في الغار ونحووا يبايعونك تحت الشجرة لاما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثله
بقوله ولقد أمر على التميمي بسبني فإذ دفع المعارضة والنقض ثم ان المصنف رحمه الله تعالى تبع ابن هشام
وسائر المحققين في رد ما جعله عهدا ذهابا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم
الاعتداد به حتى في المعنى أيضا والجنسية اما الاستغراق الافراد وهي التي يخلفها كل حقيقة نحو وخلق
الانسان ضعيفا ونحوها الانسان لني خسر الا الذين آمنوا ولا استغراق خاص ائص الافراد وهي التي يخلفها
كل مجاز نحو زيد الرجل علم أي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب أو تعريف الماهية وهي التي
لا يخلفها كل حقيقة ولا مجاز نحو وجمالنا من الماء وقولك والله لا أتزوج النساء أو لا ألبس الشاب ولهذا يقع
الحث بالواحد منهما ثم قال وبعضهم يقول في هذه انها تعريف العهد فان الاجناس أمور معهودة في
الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المحدود الى شخص وجنس والفرق بين المعرف بال هذه وبين اسم
الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك الالف واللام يدل على الحقيقة بقصد حضورها في
الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فإذ دفع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد
الذهني الخ أيضا فليتمأمل قال (لا نأقول الصحيح الخ) ان الحكم في الجمع المعرف الخ) أقول فيه بحث لان المقصود
من قوله ان المراد استثناء ماهون من افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما يرى لا يفيد بل يفيد كون

ترين اللفظ واشتباع
الكلام كافي قوله تعالى
كمثل الحمار يحمل أسفارا
وقول الشاعر
ولقد أمر على التميمي
بسبني
فخصيت ثمة قلت
لا يعني
فليس فيه تعريف ولا
اشارة الى معهود ولذا
يوصف مدخوله بالنكرة
ويجوز فيه أحكام المنكر
فلا يستحق بان يسمى بلام
العهد الاعلى التساهل
والتشبيه وان اشتهر بين
الناس باسم لام العهد
الذهني (قوله والفائدة
الجديدة) هي التي تزيد
على أصل مضاف اللفظ
واللام من تعين طبيعة
الجنس ومعهوديته لانه
غير معتد بها بالنظر الى
الحكم الشرعي فهي تعين
الفرد المسمى أو جميع
الافراد فلا يرد منع
الخصر بان في لام الطبيعة
تعريفها وافادة معهودتها
وما قبل هذا التعليل
منقوض بتعريف العهد
الذهني فان عدم الفائدة
فيه أظهر لان دلالة النكرة
على حصة غير معينة
أظهر من دلالتها على
نفس الحقيقة فتح كونه
غلطا منشؤه التفلة عن
العهد الذهني بالمعنى الذي
اعتبره المصنف وسائر

أر باب التحقيق مبني على كون اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون يتكروونه (قوله خارجا أو ذهابا الخ) قبل عليه العهد الذهني

قال مشايخنا هذا الجمع) حالف لا تزوج النساء يحث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء

يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق وبدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل وللمهم دون المئين وتعليقه منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعلها متأخرا عن الاستغراق وأجاب السيد الشريف عن الاول بأن الناس اختلفوا في العهد الذهنى فبعضهم جعله من أقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذمنا خيل الفرد على ذلك البعض أو لى من جملة على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا أو ذهنيا فالذكر أولا شرط فيهما وذكري تعبير الذهنى قوله تعالى وليس الذكور كالانثى فالذكري يفهم من قوله محررا فكان معهودا ذمنا لا خارجا وبعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين اما بلا حصة الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد وتسمى تعريف

الغير المحصور وإنما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس) وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد أو لا يكلم الناس يحث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرته افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم حينئذ لا يحث قط ويصدق ديانته وقضائه لانه نوى حقيقة كلامه واليمين يتعد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية قصار كانه نوى هذا الجنس بمنزلة السكرية يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البربر كوجب خيل واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك انساء أى واحدة منهن فبقوله تعالى اغنا الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة للجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمقتضى ان يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع

بان في غير المحصور لا بد ان يكون المستثنى منه جميع الافراد نعم يرد عليه أن المصنف أشار في صدر الفصل الى أن عموم الجمع يتناول الجموع فالاستدلال ببعده الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم أن يبنى الدليل على أن الحكم في الجمع المعرف على الاحاد دون الجموع فليتمأمل (قوله على الاحاد دون الجموع) قال في المطول ولهذا صح بالاختلاف جاء في القوم أو العلماء الازيد او الازاليدون مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الازيد على الاستثناء المتصل ولا يخفى أنه منافي لما ذكره في هذا الكتاب حيث دل ما ذكره ههنا على كفاية كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه في الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هناك وكفاية ما يقال ان الحكم اذا كان بالنظر الى أجزاء المستثنى منه يكفي في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه كقوله على عشرة الا واحد واذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كقوله جاءني كل جماعة فاذا ذكره في كتابه ناظر الى المقامين فليتمأمل (قوله للقطع بان ليس القصد الخ) الاظهر أن يقال بدل قوله للقطع عند القطع اذا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز أن يكون خيل معهودين مخاطبين أو ثياب بيض معهودة ولا يعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب (قوله بمنزلة الثلاثة في الجمع) المناسب للسباق أن يقال بمنزلة الجمع في الثلاثة وهو ظاهر (قوله الا ان ينوى العموم) ينبغي أن يضم اليه أو يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد (قوله واليمين يتعد الخ) يشير الى أن امكان البر شرط صحة الحلف

المستثنى من أجزاء مدلول اللفظ فاصح هو الجواب الثاني قال (اذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير) أقول يعنى أن هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلم يرد أن المعنى ليس كذلك بل أن جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد فيلزم منه ثبوت فرد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لا ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقير وقبه الفساد اجاب عنه باننا لا نسلم أن ذلك معنى الاستغراق وكيف ومعناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالطالب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى واحد وفيه بحث أما أولا فلان انقسام الاحاد بالاحاد ههنا يقتضى أن لا يصح صدقات الى فقير واحد وأما ثانيا فلانه ان أراد بجمع كون ذلك معنى الاستغراق مع كونه معنى الاستغراق مطبقا مكابرة

الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك مفهوم وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلان المين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فنعته بكون لغوا وفي قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلاً) أي إذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول بمعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى

وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ليس بشرط وسبب تفصيله (قوله تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد) واعتراض عليه بان انقسام الآحاد بالآحاد يقتضي أن لا يصح صرف صدقتين إلى فقير واحد وفيه نظر فان قولك القوم لبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضي أن لا يلبس شخص الا ثوباً واحداً نعم رداً أنه حينئذ لا يجوز أن يحرم فقير واحد في الدنيا وليس من المذهب (قوله لا أتزوج النساء) إشارة إلى منع كون ما ذكر معنى الاستغراق المنفهم من الجمع بالمعروف باللام لا الاستغراق المطلق لتصرحه فيما سأتى بان الجمع من صيغ العموم (قوله فالمطلوب حاصل) قال القاضل الشريف لا يخفى أن كون الجمع المحلى باللام مستعملاً في معنى الجنس ليس بجاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد وانت خبير بان حاصل كلام الشارح أنه على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل أصل المقصود وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد والتزيف الذي يتضمن تصحيح المطلوب مما لا يلتفت إليه (قال المصنف ولو أوصى بشئ لزيد الخ) يعني لو لم يكن الفقراء مجازاً عن الجنس بل محمولاً على الجمع لكان زيد الربع والثلاثة الأرباع الثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيراً واحداً أو أكثر (قوله ولما نزل أن يقول) قال القاضل الشريف قد يجاب بأنه لما تبصرح المصنف رحمه الله تعالى أن الجمع من صيغ العموم وان أراد منع كونه معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعروف باللام فسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامة مادعي عدم استقامته بقوله لأن الاستغراق ليس يستقيم فان قوله اذ بصير المعنى الخ دليل عليه فظهر أن المطلوب بالنظر إلى الدليل الذي أورد عليه الاعتراض وأرد يدفعه ليس جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال (المصنف رحمه الله تعالى ولو أوصى بشئ لزيد للفقراء نصف بينه وبينهم) أقول يعني أنه لو كان للجمع لكان زيد الربع والثلاثة الأرباع لثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيراً واحداً أو أكثر قال (ولما نزل أن يقول لا يجوز أن يحمل على ما يصح الخ) أقول قال بعض الأفاضل قد يجاب بأنه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعني بين لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولاً وأما كونه للإشارة إلى حضور المعنى في الذهن فما لا يفيد فائدة معتد بها وإذا عدل بالجمع إلى الجنس كان معه ولا بصرف اللفظ إلى معنى آخر لا كونه إشارة إلى حضور الجنس كما توهمه واعتراض وأقول الجواب مدفوع لأن حاصل كلام الشارح رحمه الله تعالى منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية لأنه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا أولى لأن فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر أن الحقيقة إذا أمكنت لا يصار إلى المجاز ومن البين أن عدم انادة العهد الذي فائدة معتد بها لا يكون رداً لهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكر أن لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف به الشارح رحمه الله تعالى

في ذلك والمعترض حمله على الثاني وقال ما قال وعن الثاني بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض

الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك مفهوم وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلان المين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فنعته بكون لغوا وفي قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلاً) أي إذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول بمعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى

في ذلك والمعترض حمله على الثاني وقال ما قال وعن الثاني بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض

العهد أصلاً الى آخره فعمل
 من هذه الابحاث ان ما قالوا
 أنه يحمل على الجنس مجازاً
 مقيد بصور لا يمكن حملها
 على العهد والاستغراق
 حتى لو أمكن بحمل عليه
 كما في قوله تعالى لا تدركه
 الابصار فان علماء ناقولوا
 انه لسلب العموم لانهوم
 السلب فجعلوا اللام
 لاستغراق الجنس
 والجمع المعروف بغير
 اللام نحو عبيدي أحرار
 عام أيضاً الصفة الاستثناء
 واختلاف في الجمع المنكر
 والاكثر على أنه غير عام
 وعند البعض عام

أن لا يكون هناك معهود لا نقول تصدير عدم المعهود الذهني تصدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز
 تعريفة باعتبار المقصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن حينئذ لا تسلم انتفاء العهد الذهني
 في شيء من الصور المنذورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام
 كقوله تعالى لا يحل لك النساء واولهمن فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام غير الاسلام) عبارته
 أن مثل لا تزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازاً عن
 اسم الجنس لاننا اذا ابقيناها جمعاً فالخارج العهد أصلاً واذا جعلناه جنساً بقي حرف اللام المتعريف الجنس
 وبقي معنى الجمع في الجنس من وجهة وكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشك ان حمل الجمع
 على الجنس مجازاً وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساع للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت
 خالغني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الا بالام والشهور يقع
 على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه يمكن العهد فلا يحتمل على الجنس فلهذا قالوا في

لا فرق على هذا التقدير بين المعروف والمنكر أعني بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج نساء فلا يكون حرف
 اللام معهوداً ولنا كونه للإشارة الى حصول المعنى في الذهن فيما لا يفيض بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة
 معتد بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معهوداً لا بصرف اللفظ الى معنى آخر لا يكونه إشارة الى
 حضور الجنس كما توهمه فاعترض (قوله لا نقول تصدير عدم المعهود الخ) أراد بالمعهود الذهني ما جعله
 القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله البعض قسماً من العهد الخارجي كما سبق تفصيله يدل عليه منعه انتفاء
 العهد الذهني في شيء من الصور والعهد الذهني هذا المعنى كما يدل في المفرد على تعريف الحقيقة والوحدة
 من خارج كذلك يدل في الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي سماه
 المصنف تعريف الحقيقة بناولهم مساواة اعترف به المصنف وأطلق عليه العهد الذهني أو لا وهذا
 الاحتمال لم يتم الاستدلال بالامر العقلي على المطلوب وهو ظاهر ويندفع ما قيل المصنف لم يقل بالعهد
 الذهني هذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية (قوله لزمها ثلاثة دراهم) لان الأعداد التي يقع الجمع
 عليها هي الثلاثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلاً أحد عشر يوماً بصيغة الافراد فالثلاثة
 معهودة بكونها أقل عدد يقع الجمع عليها ولا وجه لالزام الاكثر اذ ليس المقام مقام الاحتياط مع حصول
 التراخي من الطرفين بها أما من طرفه فلانه رضى باقل ما يفهم من الدراهم التي في يدها لا يمكن أن يكون
 في يدها أقلها وأما من طرفها فظاهر (قوله يقع على العشرة عنده) لان العشرة معهودة بكونها أعلى
 الأعداد المفردة التي يقع الجمع عليها وانما لم يحتمل على الثلاثة كما في صورة الدراهم لان المقام مقام

ولو كان على البعض
 ظاهر وأما كان الحكم
 على البعض متعين
 والتيقن في الماهية باعتبار
 الوجود فانه لا يوجد فرد
 بدون الماهية وأما بحسب
 الحكم فلا يجوز أن يحكم
 على فرد باعتبار خصوصه
 ولا يلزم منه الحكم على
 الطبيعة والحقيقة من
 حيث هي فظهر الفرق
 واندفع الاشكال (قوله
 لان البعض متيقن الخ)
 عورض بان الاستغراق
 أعم فائدة وأكثر استعمالاً
 في الشرح وأحوط في أكثر
 الاحكام أعني الايجاب
 والتسديد والتعريم
 والتكراهة لانها لو ترددت
 في الايجاب أو التعريم
 أو التسديد أو التكراهة على
 كل المتكلمين أو بعضهم بحمل على
 كلهم احتياطاً وان كان البعض

قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالليل العقلي والتنبية على أن المعترف في أمثال هذه
 المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي ولا كنفاء بالاستعمال فان قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا
 التحقيق أنهم لما رأوا أن الحكم في الجمع المعروف المستغرق على الآحاد دون الجموع كما سبق حاولوا الجمع
 المعروف اذ لم يكن للاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة في الحقيقة اذا
 لم تردصير الى أقرب المجازات الى الحقيقة فليبدأ من هذا التحقيق بالقبول حري حقيقة لوقال (ولهذا قالت
 خالغني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم) أقول وجهه
 امكان العهد سبق كلمة ما فافانها المتناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا مع بقائه صفة
 الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يتعطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة
 ههنا وفي الكافي أنه انما ينصرف الى الجنس اذا أمكن حمله على كل الجنس ولم يكن ههنا لاستحالة أن يكون
 كل الدراهم في يدها أقول ينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كل واحد

في

في كل المتكلمين أو بعضهم بحمل على كلهم احتياطاً وان كان البعض

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم
 أي نفى الشمول ورفع الاحجاب الكلّي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون
 عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلبا كاملا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات
 لا يخاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلم العباد ان
 الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لا نأقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس
 والجنس في النفي يتم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاقوات وبان الادراك بالبصر أخص من
 الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله بحجة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
 اتبعك فان قيل حجة الاستثناء متوقفة على العموم فانبات العموم بهادور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع
 الاستثناء في الكلام من غير تكبير فيكون استناد الا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف في الجمع
 المنكر) لاشد في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق

الاحتياط ولا ضرورة في السكوت بخلاف الصورة المذكورة (قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما)
 لان المقام مقام احتياط فلم يحمله على ثلاثة أيام أو ثلاثة أشهر ولم يحمله على ما فوق الاسبوع والسنة
 لان العادة أن يذكر الأيام الى الاسبوع والاشهر الى السنة فاذا تجاوزا زعمنا يقال مثلا اسبوع ويوم
 وسنة وشهر فالاسبوع والسنة معهودان بكونهما اعلاما يعبر عنهما بنسبتي الاسمين وفيه بحث لان
 ما ذكر يقتضي أن تحمل الأيام على أقل من الاسبوع ويوم والشهور على أقل من سنة بشهر لان هذين
 الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة فليمتأمل (قوله باعتبار انه للجنس) فيه بحث لان
 هذا التوجيه مخالف للقاعدة التي ذكرها الآن وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تدارك العهد
 والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق ههنا فان قلت الحمل على الاستغراق يقتضي توجه النفي الى القيد
 فيستدعي ثبوت الحكم المنفي بالنظر الى البعض مع انه باطل في الاثبات المذكورة قلت الاستدعاء
 المذكور ممنوع كما حقت في حواشي المطول الا يرى ان قوله تعالى والله لا يحب كل كفار أثيم فالجواب
 الصحيح أن المراد بالاثبات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كما لا يقتضي
 السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب عن الكل في بعض آخر بدليل آخر
 مثل اثبات ادراك البصر لبعض بقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله
 تعالى لا يحب الكافرين ولا يهدي القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهداية متعلقا بالموصوفين
 بالصفتين المذكورتين والحكم اذا نعلق بموصوف بصفة اقتضى أن تكون الصفة سببا للحكم فلذلك عم
 جميع ما فيه الصفة لان معناه عموم السلب (قوله لا تعم الاحوال والاقوات) اعترض عليه بان الآية
 سبقت التمدح ومابها التمدح يدوم في الدنيا والاخرة وأجيب بان امتناع الزوال فيما يرجع الى الذات
 والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول والرؤية من هذا القبيل فقد يخالفها الله تعالى في العين
 وقد لا يخلق (قوله أخص من الرؤية) لان الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي (قوله فان قيل حجة
 الاستثناء الخ) مثل هذا الاعتراض يورد في كل دليل اتى ومثل هذا الجواب يتأتى في جميع الموارد وقد يجاب

منه ما منصرف الى الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس قال (فانبات العموم بهادور) أقول وذلك
 لان اثباته بما يقتضي توقفه عليها اذا الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس
 والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدلل بحجة
 الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة وهو الدورق (واختلف في
 الجمع المنكر لاشد في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات) أقول قال صاحب الكشف عامه

أحوط في الاباحه ورد
 بانه على تقدير ثبوتها لا يفيده
 الاغلبة الظن بكونه
 مرادوا لا يعارض تقين
 البعض على أن عموم
 فأنه بكثره الافراد
 لا يقتضي رجحانه والا
 لوجب تقديم العام على
 الخاص فيما تعارضا على
 الاطلاق وما قيل ترجيح
 العام في صورة التعارض
 بوجوب ابطال المعارض
 بخلافه هناك ليس بشئ
 لان الابطال أعنى النسخ
 والتخصيص لا يلزم من
 الترجيح بل من التعارض
 فعموم الفائدة وكثرة
 التناول ان صلح مرحا
 لحمل اللام على أحد
 محتمليه فلا شك انه
 يصلح لصرف الابطال
 اللازم من التعارض الى
 أحد الجانبين وهو
 الخاص ولا فرق بين
 الصورتين والحاصل أن
 لزوم الابطال الذي يدعيه
 هذا القائل من التعارض
 لامن الترجيح ثم كثره
 استعمال الشارع
 الاستغراق في صورة
 تحقق المعهود خلاف
 الواقع والكلام انما هو في
 هذه الصورة وكون
 الاستغراق أحوط انما هو
 بالنسبة الى العامل وأما
 بالنسبة الى اثبات الحكم
 لا مكلف فلا فانا اذا تردنا

(٣١ - تلويح - اول) في اثبات الحكم على الكل أو البعض وحملنا على الكل بكون اثبات الحكم مجرد

قالا كثرون على أنه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما للصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا فائلا به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في جملة على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقضه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع مقايضه فكان أولى والجواب عن الاول اننا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني أن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه اثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك ايهام كافي في رجل لا اجال اذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وماذا كرم من الجمع بين الحقائق أن أريده أنه موضوع لكل مرتبة وضعه على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريده أنه موضوع للمفهوم الاعم المضاد على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرف باللام اذ لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا أن تدل اقرننه على أنه لنفس الماهية كافي قولنا الانسان حيوان ناطق وللعهد الذهني كافي أكلت الخبز وشربت الماء فاه البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جهله لتعريف الماهية فكأنه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للخلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوفا

عن الاعتراض منع توقف صحة الاستثناء على العموم بل اغتايه توقف على تعدد المستثنى منه ودخول المستثنى تحته (قوله ولو كان استثناء لو جب نصبه) لما تقرر في علم النحو عدم جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلامه موجب تام فاه على انه قد شابه المفعول لكونه فضلة بجي: بعد تمام الكلام وفيه بحث لان ههنا نصيا معنويا بالذات على الانتفاء فان قلت ان في المعنوي غير معتبر في صحة الابدال ولهذا قالوا لا يجوز ما منع القوم عن المحي: الا يزيد على البدل قلت ممنوع لتعريفه بجواز الابدال في قولك قل رجل يقول هذا الا يزيد على المعنى المؤقول به الكلام ويمكن أن يدفع البحث بان تعذرا الابدال ههنا لكون القضية الشرطية أعنى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بالاجاب وان كان مقدمها وتاليها منفيين تقديرا وقوله تعالى الا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة ولان في باعتبارها وشرط اعتبار معنى

الاصولين على أن جمع القلة اذا كان منكر ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني نخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العام واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثره وحاصله أن الجمع المنكرا عام عندنا أي متناول للكل ههنا عدمه وعند وجوده محمول على أخص الخصوص وهو الثلاثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على أخص الخصوص وان أمكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالخاص ان الاستغراق شرط عندهم وللاجتماع عندنا وبظهور فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المناع بقوله جعل من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه الا أنه لما اشترط حقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء وأقول هو هذا

الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو ما لا مساع له قط (قوله الاثمة من قرئش) قال بعض المحققين هذا انما وقع في المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعميم بعض الحفاظ بأنه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن أبي بكر رضي الله عنه وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول أبي بكر ان العرب ان تعرف هذا الامر الا لهذا الحى من قرئش نعم أخرج أحمد بسند رجاله ثقات لكن فيسه انقطاع ان أبا بكر قال لسعد بن عباد لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقرئش أتم ولاة هذا الامر فعمل ههنا مستند من عزى ذلك الى أبي بكر فذكره بالمعنى (قوله قال مشايخنا الخ) مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والهرب مطبقون عليه مع القطع بأنه ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغير المعين حتى يكون للعهد الذهني اذ لا يتصور في غير المعين المعهودية والحضور الذهني والتعين الشخصي أو النوعي الذي يفيد الإشارة باللام

لتعريف الماهية نحو
أكلت الخبز وشربت
الماء) وانما يحتاج
تعريف الماهية الى
القرينة لما ذكرنا أن
الاصل في الادم العهد
ثم الاستغراق ثم تعريف
الماهية (ومما ذكره
في موضع النفي لقوله تعالى
قل من أنزل الكتاب
الذى جاء به موسى في
جواب ما أنزل الله على
بشر من شئ) وجه
التمسك انهم قالوا ما أنزل
الله على بشر من شئ فلو لم
يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلى لم يستقم
في الرد عليهم الا يجب
الجزئى وهو قوله تعالى
قل من أنزل الكتاب
الذى جاء به موسى
(ولكلمة التوحيد

ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين (قوله
كقوله تعالى ان الانسان لى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أى الذى سرق والتى
سرفت به بالمثالين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الأول
من الدليل على كون الصفة للعموم (قوله ومنها) أى ومن ألقاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد
فيه النفي بان ينسب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فردهم لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم مثل ما فى الدارر جل بل

النفي فى الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النفي ولا اقال سيبويه لو قلت لو كان معنا أخذ
الازيد له لمكننا كنت قد أجزت لانه بصير فى معنى لو كان معناه زيد له لكذا لان البديل فى الاستثناء موجب
بخلاف قولك قل رجل يقول ذلك الازيد على البديل اذ لا يتغير معنى الكلام بان تبدل النفي وتقول انه فى
تقدير ما جاء فى رجل يقول ذلك الازيد فى الآية الكريمة مانع آخر عن جعل الاعلى الاستثناء اذ لو جعل
الاعلى الاستثناء لكان معناه لو كان فيها آلهة مستثنى عنهم الله لقد تاهوا وهذا يقتضى أنه لو كان فيها
آلهة غير مستثنى عنهم الله لم يفسدوا ونعوذ بالله سبحانه من هذا القول وادخل على الصفة لم يلزم محذور
وثبت المقصود لان انتفاء الالهة الموصوفة بصفة المغايرة ان كان بانتفاء الموصوف وحده فقد حصل
المطاب وكذا ان كان بانتفاء الوصف اذ من انتفاء المغايرة يلزم انتفاء التعدد لان المتعدد لا يكون عين
الواحد (قوله وقوله تعالى والسارق والسارقة) فى التمثيل بآية السارقة نظرا لخواص ان يفهم العموم من ترتب
الحكم على الوصف المشعر بالكلية وكذا فى التمثيل بقوله تعالى الزانية والزانية على ما وقع فى بعض
الكتب فانه يجوز ان يفهم العموم فيه أيضا من تعليق الحكم على الوصف أو من تهمة قاعدة شرعية
كأروى أنه زنى ما عرّف فرجم مع ما روى من قوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة أو من
تنقح المناط وهو الغاء الخصوصية (قوله فيلزمها العموم ضرورة الخ) قد سبق فى صدر التقسيم الاول أن
كون عمومها عقليا ضروريا لا ينافى كونه وضعيا فارجع اليه. قوله وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة
الوحدة) فيلزم العموم عند قصد نفي الجنس دون الوحدة اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى والافق
يقصدنا كيد اللاتيات وتقريره كفى ان لم يضرب رجلا فكذا فانه بمنزلة والله لا ضرر بن رجلا والتحقيق أن

اشكال صعب ورد على الامام فخر الاسلام وهو أنه لا يشترط الاستغراق فى العموم ومع هذا نقول ان العام
قطعى فى مدلوله الخاص وبين الكلامين تناقض وجه الاختلال انك قد عرفت أن ليس معنى عدم
اشتراطه الاستغراق أن يكون قائلا بجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى تنافى القول بكونه قطعيا بل
معناه أنه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافى القول
بقطعيته قبل التخصيص قال (فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فردهم لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد) أقول ان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا أعم من الشخصى
والنوعى وقد ثبت عن استعما لهم النكرة المنفية أن الحكم منى عن الكثير الغير المحصور واللفظ
المستغرق لكل فرد فى حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن
انتفاء الجنس فردهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ينافى ذلك فان قيل قد صرحوا بانهم لم تستعملوا الا فيما
وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس أو الفرد قلنا لا ضرر لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما
استفيد من وقوعها فى سياق النسب فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى فلا يكون مجازا فانه أيضا
موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لما عرفت أن الوضع قسمان أحدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن
فيه من الاول قال (وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة الخ) أقول قد يقصد بذلك ومع هذا

الاصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاتحاد على الاتحاد والجواب عنه بان لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطاب وهو جواز

(قوله ويراد الواحد الخ)
تفريع لما قاله المشايخ
رحمهم الله كطرفه
وليس باستشهاد لكون
الجمع المحلى مستعملا فى
معنى الجنس حتى يرد
عليه أن عدم صحة
الاستغراق لعدم امكان
صرف كل صدقة لكل
فقير لا يستلزم كون
الجمع المحلى باللام
مستعملا فى معنى الجنس
الذى هو المطلوب لجواز
أن يكون المعنى أن جميع

التقدير هو اثبات تلك
الكفاية أعني كون الجمع
المحلي للجنس واستقامة
المعنى المذكور استغراقا
كان أو غيره تصرف في هذا
المطابوب نعم لو كان المطاوب
جسوا صرف الزكاة الى
فقير واحد على ما هو
مذهب أبي حنيفة رجه
الله يتم الدليل على
الشافعي رجه الله في قوله
لا يجوز ذلك لان الجواز
لا يتوقف على جملة
الجنس ومجمله كتب الفقه
ولذلك قال السيد
الشمري في قدس سره
ركون الجمع المحلى باللام
مستعملا في معنى الجنس
ليس بحاصل وهذا هو
المطابوب لا ما ذكره من
جسوا و صرف الزكاة
الى فقير واحد وذلك
ظاهر وقال في حواشي
الكشاف ولما استفيد
منها انتساب الاحكام الى
كل مفرد كما في المفردات
المستغرقة بعينها حكم
بعض الاصوليين بان
الجمع المعصرف بلام
الجنس بطل عنه معنى
الجمعية وان الجمع المعصرف
يجاز عن الجنس حيث
لا يصح الاستغراق ولا
انتساب الاحكام الى كل
واحد (قوله ولو لم يحمل
لبطل اللام أصلا الخ)
اعترض عليه بأنه يجوز
أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهدته وحضوره في الذهن فيكون

رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدره كافي ما من رجل أو لرجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال
صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على
عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى
استفهام تقرير وتوكيد بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو واجب بحزني باعتبار
أن تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل
الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على أنه سلب
كل ما يستقيم رده بالايجاب الجزئي اذا لا يوجب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب

رجلا ههنا في سياق النفي وفي سياق الشرط وهو بالاعتبار الاول عام كانه قيل ان صدقت هذه القضية
أعني لم أضرب رجلا فكذا فتأمل (قوله اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدره الخ) قد يراد بالنكرة الواقعة
في سياق النفي نفي الجنس استعمالا لعمومها أحدا وديار وهذا أيضا نص في العموم كالتى مع من ظاهرة أو
مقدرة نص عليه في فصول البدائع (قوله باعتبار أن تعلق الخ) يريد أن جزئية القضية باعتبار
المثال وان كانت تخصية في الظاهر (قوله وقد قصد به الزام اليهود) روى شعيب بن جبير أن رجلا من
اليهود يقال له مالك بن الضعيف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم بمكة فقال عليه السلام له أتشرك بالذي أنزل
التوراة على موسى عليه السلام أما تجدي في التوراة أن الله تعالى يبغض الخبير السمين وكان خبيرا بيننا
فغضب فقال ما أنزل الله تعالى على بشر من شيء وفي القصة أن اليهود لما اتبوه على ذلك قال أعضبتني محمد
عليه السلام فقلت له ذلك فقالوا لو أنت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فتزعموه عن الخبر به وجعلوا

لا تكون عامة كما اذا قيل ان لم أضرب رجلا فكذا فظهر أن النكرة في سياق النفي تعم ما لم يقصد بها نفي صفة
الوحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى أيضا ولم يكن المقصود تأكيد الاثبات
وتقريره كافي المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لا ضرب من رجلا كما سيأتي قال (أما الاول فلان قوله تعالى
قل من أنزل الكتاب الخ) أقول قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل
من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى فورا وهدى للناس تجدها لونه قراطيس تبدوها وتحققون كثيرا وعلمت
مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا ضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود أي
ما عرفوا الله حق معرفته في شأن رآفته بعباده لانهم أنكروا الوحي السماوي وهو نعمة العظام ومنه
الجسام على كافة الانام اذ في شأن غضبه على المعاندين حين صبروا على انكار النبوة فجعلوا أنفسهم
الخبثية محللا لحوال بظن الله تعالى عليهم فقد روى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابن الضيف
وكان من أخبار اليهود وهل تجدي في التوراة ان الله تعالى يبغض الخبير السمين فانت الخبير السمين فغضب وقال
ما أنزل الله على بشر من شيء مبالغة في انكار نزال القرآن ونفي نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فانهم وانزلها
واراد تحته توحيهم بغيرهم التوراة حيث جعلوا قراطيس و أراد امتزجة ليمتأني لهم ما أرادوه من
الابداء والاختفاء وقيل راجع الى قرينش وأزمهم التوراة لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى
عليه السلام ونزول التوراة وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى أي
بالتوراة ليس على حقيقة بل للتقرير أي حمل المخاطب على الاقرار بمضمون ما دخلت عليه كلمة الاستفهام
وانما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكديما لهم في قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فينبغي أن يكون
مرادهم السلب الكلي ليكون الايجاب الجزئي مناقضا له اذ لا تناقض بين الجزئيتين وتحرير المقام أن في
قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء نكرتين واقعتين في سياق النفي ويمكن تصدير السلب والايجاب من
النكرتين حتى يكون في الآية النكرة دليلا مستقلا على عموم النكرة في سياق النفي بانه أن قوله

على

والمنكر أعني بين قوله

لا أتزوج النساء ولا

أتزوج نساء فلا يكون

حرف اللام معمولا

أصلا وأما كونه للإشارة

إلى حصول المعنى في

الذهن فما لا يفيد بالنظر

إلى الحكم الشرعي فائدة

معتادها وإذا عدل عن

الجمع إلى الجنس كان

معمولا بصرف اللفظ إلى

المعنى لا لتحل كونه

إشارة إلى حضور الجنس

كما توهم فاعترض (قوله

وهذا معنى كلام الخ)

حيث قال إن مثل لا أتزوج

النساء ولا أشتري الثياب

يقع على الأقل ويحتمل

الكل لأن هذا جمع صار

بجواز عن الجنس لا إذا

أقبلناه جمعاً لغيره

الهدأ أصلا وان جعلناه

جنسا بسبق حرف اللام

تعرّف الجنس وبقي

مضى الجمع في الجنس من

وجه فكان الجنس أولى

وله المعنى من هذا

الكلام إن صيغة الجمع

تدل على الكثرة التي

فوق أصل الكثرة على

الإطلاق من ثلاث فصاعدا

واللام تدل على معهودية

تلك الكثرة فإن كان

هناك عدد معين من

الكثرة معلوم عند المخاطب

فاللام تدل عليه وتكون

لغيره الخارجى والا

فتكون المعهودية التي تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففي هذه الامثلة إذا أقبلنا اللفظ جمعاً فهمهم

على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أجماعاً فلو لم يكن صدر الكلام نفيًا لكل ما هو موجود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيداً وللإشارة إلى هذا التقرير قال والكلمة التوحيدية دون أن يقول ولقولنا لا إله إلا الله أو لصحة الاستثناء فإن قلت لما فسرت الإله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لأن الله تعالى أيضاً اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لأنه اسم لهذا المفهوم الكلي كالأله ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أي لا إله موجود وفي الوجود إلا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي

مكانه كعب بن الأشرف وفيه روايات أخرى (قوله لأن الكلية والبعضية الخ) يعني أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قال إله كلمة وموجبة جزئية لا تقتضي أن تكون الكلية في جانب المحكوم عليه صريحاً بخلاف الإيجاب والسلب (قوله من اسم لا على المحل) ولا يجوز إبداله منه على اللفظ لأن من الاستغراقية المقدره ههنا ولا التي لثني الجنس لا تدخلان إلا في التكررات فلو جعلت البدل ههنا على اللفظ والبدل في حكم تكرير العا مثل كنت متدخلاً يا عماه على العلم وهو ممتنع لامتناع دخول ماهو موضوع لاستقرار الجنس وما هو موضوع لثني الجنس على ما ليس بجنس كذا ذكره أبو علي لكن التعليل المذكور لا يطرد في نحو لا رجل في الدار إلا رجل فاضل فإنه يجوز إبداله على اللفظ أجماعاً فالأولى أن يقال لا نعلم أعمالاً يجوز الإبدال على لفظ اسم لأن أعماله فيما بعد إلا يقتضى بقاء نفيها بعد ما إذا لا يعمل إلا لثني ونفيها لا يقتضى زوال نفيها لزم التناقض ثم الإبدال على المحل يقتضى الرفع لأن الامن داخل المتبدا والخبر وفي بعض شروح المفصل ما يقتضى جواز النصب حينئذ حيث قال يجوز في نصب صفة اسم لا وجه آخر وهو أن يكون محمولاً على محل النفي لأن محل النصب بالتثنية الذي هو لا مضارعاً ان وفيه بعد واعترض على جعل الاستثناء أعني المستثنى بدلاً من اسم لأن البدل هو المقصود بما نسب إلى المتبوع ودونه والمنسوبة إليه ههنا ونفي الوجود فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مقصوداً بنفي الوجود وهو كفر صريح واجيب بان البدل ههنا هو لفظ الإله بمعنى غير الأسماء أطلقوا على الله تعالى مجازاً لكونه معرباً بغيره

ما أنزل الله على بشر من شيء حاصله سالبان كليهما متلازمان أحدهما لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والأخرى لا واحد من البشر مهبط للوحي وقوله من أنزل الكتاب الذي جاءه موسى أي بل أنزل الله التوراة لموسى عليه السلام وأنتم معترفون به مباهون على نوع البشر حاصله موجبتان جزئيتان أحدها بعض الكتب السماوية تنزل على بعض البشر وهي تنافض لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والأخرى بعض البشر مهبط للوحي وهي تنافض لا واحد من البشر مهبط للوحي فكانه قيل قولكم لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر كاذب لصدق نقيضه وهو بعض الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر وكذا قولكم لا شيء من البشر مهبط للوحي كاذب لصدق نقيضه وهو بعض البشر مهبط للوحي فعلم أن الإيجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة في الكلام بتقدير الكن في بعض المقامات قد يكتفى بحجة المادة ويقوض تصوره إلى فهم السامع قال (وإنما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الخ) أقول يعني أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو ذكرهما لا يقتضى أن تكون الكلية والجزئية في جانب المحكوم عليه صريحاً وليس كذلك بخلاف الإيجاب والسلب فاهما لا يقتضيان ذلك صريحاً ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرقاً واقماً وقع الخبر قال هذا من نبي بقوله (ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل الخ) أقول يعني أن الاستثناء

فتكون المعهودية التي تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففي هذه الامثلة إذا أقبلنا اللفظ جمعاً فهمهم

معناه لا أضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما العمل أو للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدى حرا اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون تاما في طرف النفي وانما قصد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منقيا لا يكون تاما كقوله ان لم أضرب رجلا فعبدى حرا فعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للالزام الجزئي الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد أصل الكثرة الجمعية أعني الثلاثة قصا عدا فيلغو حرف اللام بالكسبة واذا حملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الأقل ويحتسب الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا أولى وأصح وأقرب الى الحقيقة وأرجح كيف وقد علمت ان الحقيقي ان اللفظ لا يدل الاعلى مسماه واللام لا يدل الا على معناه وهو التعريف والاشارة الى ما يعرفه المخاطب فمن ان المعنى من المفظ ماهو وهذا يضمحل ما قيل انه يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء

الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لحط المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود لان القرينة وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي معارضة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبد حرا واهي أنه طالق لليمين على تحقيق تقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منقيا مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للعمل بمنزلة قولك والله لا ضربت رجلا ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت

ولا يشك ان غير الله تعالى مقصود بنفي الوجود فلا تخدور وهذا الجواب ضعيف لان حل الاعلى غير في مثل هذا الموضع ضعيف كما تقر في النحو وايضا قد صرح النحاة بان البدل في باب الاستثناء مخالف لسائر الابدال باثرين من عدم اشتراط ضمير مع وجوده في بدل البعض والثاني مخالفه بحكم المبدل منه اثباتا ونقيا ويظهر من هذا ان البدل نفس المستثنى فانما يحجج في الجواب ان صدق تعريف البديل عليه باعتبار ان الوجود مثلا منسوب الى المبدل منه والبديل معالكن النسبة الى الاول بالسلب والى الثاني بالاجاب والثاني هو المقصود وتظيره ما ذكره الشريفي في حواشي المطول في توجيهه ضرف الحكم الى المطلوب في بل على مذهب الجمهور (قوله لان هذا رد لحط المشركين) اعترض عليه بان الرد لحطهم في اعتقادهم بنفي الامكان ابلغ لما فيه من اثبات الشيء بيمينه على ما هو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان الخطاب بكلمة التوجيه عام للبلغاء وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى غير البليغ فلا حوط ما ذكره الشارح (قوله ولان القرينة الخ) يريد ان المتبادر من نفي الجنس نفي الوجود لا نفي الامكان فتقدير المتبادر ارجح فان قلت اذا قدر موجود لا يفهم نفي الامكان عن غيره قلت ذلك النفي مستدل عليه بدليل آخر وليس مقصودا بالبيان ههنا على أن المتردين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجود (قوله عن الهة سوى الله تعالى) الظاهر انه يمان لما صل المعنى لانتيه على أن الاعمى غير فان حمل الاعلى غيرا بما يجوز ان لا يمكن ثباتا لمذكور غير محصور ذال على الجمعية وبالجملة اذ لم يتعد الاستثناء

ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف تاما موجودا أو في الوجود ويكون الله واقعا موقعه كما وقع الازيد موقع الفاعل في نحو ما جاء في الازيد لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على الخجل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اهم لا فيكون خبرا لا خبر اله فينتفي الوجود عن الهة سوى الله كما هو المطلوب لاعلى نفي معارضة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يقصده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالتحريف في نفي معارضة الله تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد قال (ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت خاص بيمينه الايجاب الجزئي الخ) أقول لا يريد أن ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما صرح في الآية الكريمة سواء كان في الجملة او الشرطية ويريد بقوله فيجب أن يكون في جانب التقيض للعموم والسلب الكلى أن شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي فضلا عن الايجاب الكلى حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حيث فيسلب السلب الكلى ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب أن يكون في جانب التقيض للنصوص والايجاب الجزئي أن البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر من غفل عن العثور على المرام تبسبغ الظنون الفاسدة والاهام قال (معترضا أن قوله ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت الخ) أقول يتضمن أمرين أحدهما أن ههنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا يتباع ههنا للرجل على الضرب لا بالحمل هو

خاص

خاص يفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب التقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط
المتبني عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب التقيض للخصوص والإيجاب الجزئي فظهر أن
عموم النكرة في موضع الشرط ليس العموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة
عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس لأرجل عالمنا فان العلم

فالحال عليه ضعيف كما تقرر في النحو وههنا ليس كذلك (قوله يفيد الإيجاب الجزئي الخ) لا يريد أن
ههنا إيجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير وحاصل المعنى وأراد بقوله فيجب أن يكون
في جانب التقيض الخ أن شرط البر في العين الإيجابية انتفاء الإيجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا لاقط
بمخض فيسلب السلب الكلي لأنه يحقق السلب الجزئي حتى يرد أن السلب الكلي لا يتصور بدون
السلب الجزئي وكذا أراد بقوله للخصوص والإيجاب الجزئي أن البر في العين السلبية يحصل بالإيجاب
الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر (قوله ليس العموم النكرة في موضع النفي) فيه
بصحة لأن هذا انما يستقيم إذا تعين كون العين في الأبيات للمنع وهو ممنوع لجواز أن يكون مراد القائل
بان قتلت كافرا فعدي حرق الكافر وتحرير العبد شكره اللهم الآن يقال مراده ثبوت الحصر المذكور
على ما ذكره المصنف أو يقال ما ذكره حكم باعتبار الغالب أو يقال عموم النكرة في مثله ليس لوقوعها في
موضع الشرط والكلام فيه قائل (قوله وهي التي لا تختص الخ) كأنه أشار بتفسير عموم الوصف
إلى جواب ما يتوهم من أن صفة النكرة لا تكون إلا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة دون أن
تكون موصوفا فبالنكرة الموصوفة لا يتم إلا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب المشار إليه أن
المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر في ألفاظ العموم المحيوت عنه المكن هذا انما يتم إذا لم يكن
العموم الحاصل للموصوف مثل العموم التكاثر من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام أبي المعين على

ولا بالاستشاق بان يقال الرجل ذو ضرب أو ضارب أو مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع عمث هذا ولا إيجاب
ولسب شرطيتين وثانيهما أن قوله بالإيجاب الجزئي إذا ارتفع يجب أن يكون المثبت في طرف التقيض
السلب الكلي وكذا إذا ارتفع السلب يجب أن يثبت في طرف التقيض الإيجاب الجزئي فان أراذبه
عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الأول وعدم جواز ثبوت الإيجاب الكلي في الثاني فمنع لأن السلب
الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والإيجاب الجزئي لا ينافي الإيجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم
كلامه إذ قد يكون ارتفاع السلب بالإيجاب الكلي قال (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي
لا تختص الخ) أقول اعلم أن القول بعموم النكرة الموصوفة مما قد ح فيه كثير من علمائنا الخفيفة رحهم

الله كذا كره الشارح رحمه الله في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم أن الوصف من أسباب
التخصيص والتقييد في النفي والأبيات جيه فان قولك رأيت رجلا عالما أخص بالنسبة إلى رأيت رجلا
وكما أزداد وصف في الكلام أزداد التخصيص هـ ذاهوموجب اللغة ومذهب عامة أهل الأصول وإذا
ثبت هذا عرفنا أن هذا الأصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا مولانا حافظ الدين
وكان المجلس خاصا بالعلماء النصارى الفضلاء الخذاق المهرة إذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض
الأكابر منهم النكرة الموصوفة تختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي دون ما عداها وتساكن نحو
ما ذكرنا من المسائل والنظار فم يقابل بردم موع ولم يجب أحد جوابا شافيا وأقول فيه بحث لأنه ان أراد
بكون الوصف من أسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فسلم ولكن لا يصح قوله وكما أزداد
وصف في الكلام أزداد التخصيص وان أراد أنه كذلك مطلقا فمنوع إذ قد يكون الوصف بما هو من
خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكرنا في قوله تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر

جماعة من ذاق العلماء ومهرة الفقهاء بترجع تعريف الجنس على الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهود به أصلا

مؤمن خبير من مشرك)
وقول معروف الآية
وانما يدل على العموم
لأنه في معرض التعليل
لقوله تعالى ولا تتكفروا
المشركين حتى يؤمنوا
وهذا الحكم عام ولو لم تكن
العلة المذكورة عامة
لما صح التعليل (ولان
النسبة إلى المشتق تدل
على علية المأخذ فكذا
النسبة إلى الموصوف
بالمشتق لان قوله لا أجالس
الأعلام معناه الأرجل
فالمفيع لعموم العلة)
فان قوله لا أجالس الأ
علام لعموم العلة
ومعناه لا أجالس الأ
رجل العالم فان أظهرنا
الموصوف وهو الرجل
ونقول لا أجالس الأ
رجل عالما كان عاما أيضا
وقال قيل النكرة الموصوفة
مقيدة والمقيد من
أقسام الخاص قلنا هو

معناه من كل وجه ولا تسلم
انتفاء العهد الذهني في
شئ من الصور وتقديره
تقدير باطل وان الجمع
في المعهود والمستغرق
حقيقته وفي الجنس مجاز
وذلك لانك قد عرفت ان
اللفظ فيما صدق عليه
حقيقته سواء كان بعضا
أو كلالا وذلك صرح

الشرعي كاذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيقي بالقبول والحق الذي لا يسوغ عنه العدول (قوله والاكثر على أنه غير عام الخ) وهم العراقيون من أصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق في العام ومن لم يشترطه فيه كغضبية ما وراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخراجها عنه على هذا الرأي ليس على ما ينبغي (قوله الا الله الخ) اجيب عنه بجمع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وصف بالالتهم والامتناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدوا ودلالتهم على ملازمة الفساد لكونها فيهما دونها والمراد ملازمتها لكونها مطلقا أو معه جلالها على غير كما استثنى بالاجلاء عليهم (قوله اسلب العموم) أي رفع الايجاب الكلّي ونفي الشمول لأن تقييد الايجاب الكلّي رفعه وسلبه سلبا بسيطا من غير دلالة على كون السلب كلياً أو جزئياً فلا يكون فيه دليل على نفي الرؤية على ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق أن

ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا خلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبدهم مؤمن خبير من مشرك وقول معروف خبير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبدهم مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبدهم مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من أن الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لسلامة عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم التكررة الموصوفة تختص بغير الخبر

ما سألني فتأمل (قوله بخلاف ما اذا خلف) اعترض عليه بان هذا من قبيل قولهم من دخل هذا الحصن أو لاقه كذا أو سمي صرح بأنه عام على سبيل البديل وأجيب بان البديل من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وبالجملة هذا الوصف عام بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه هذا والاظهر أن يكون المحترز عنه مثل اقيت رجلا (قوله وقول معروف الخ) قول معروف أي رد جميل ومغفرة أي تجاوز عن الحاح السائل أو نيل المغفرة من الله سبحانه بالرد الجميل أو عقوب من السائل بان تذر ويقتصرده فان قلت هب أن الابتداء بقول صح مع كونه تذكرا لاختصاصه بالصفة فما الصحح في المعطوف أعني ومغفرة قلت الصحح ههنا هو الوصف المعنوي لما بين من تفسيرها أنها امان من الله أو من المسئول أو من السائل (قوله فيجب عموم العلة لسلامة الحكم) فيه بحث لان عموم الحكم انما يقتضي العموم في المشترك لا في عبدهم مؤمن ولو سلم فهو استبدال بالمثل الجزئي على الحكم الكلّي أو الاكثر فلا ينتقض لجواز أن يكون العموم ههنا بخصوص المادة اللهم الأأن يقال المقصود بالمثل مجرد بيان الوقوع أو عدم الاختصاص بموقع الاستثناء أو نحوه فليستأمل (قوله وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم الخ) أجيب عنه بان هي اد الزاعم ان العموم على سبيل الاطراد في التكررة الموصوفة تختص بما ذكره وحينئذ لا يرد الازدالا اطراد في مطلقها الانتقاضه بقله لا لكن اليوم الا رجلا كوفيما ولا تزوجن اليوم الا امرأة كوفية وأجاب الشيخ اكل الدين في شرح البرزوي عن هذا الانتقاض بان الاصل مطرد الا انه يختلف

يظهر بجناحيه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة فيفيد الشمول كافي قولنا لا يجالس الا رجلا عالمنا فانه لو قيل لا يجالس الا رجلا لاحتمل أن يراد به الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم ان نفي الاسلام وشمس الأئمة وسائر الحقائق لم يقولوا ان التكررة الموصوفة بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من أدلة العموم كالألف واللام فانهم جعلوها من أدلة العموم مع أن كل معرف به ليس بهام مطلقا بالاجماع فكأن افادته ما العموم مفروض الى المقام وموقوف على القرينة فكذا وهذا يؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من وجهي الاستدلال حيث خصا ببعض الاوصاف والحاصل الذي ذكره الشارح رحمه الله في آخر هذا الكلام فان قيل قد اتفقوا على أن الوصف في الاستثناء من النفي يقيدهم وليس كذلك والواجب المجامعة مع كل عالم اذا قال لا يجالس الا رجلا عالمنا الاستثناء من العموم وانما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا يجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين فلما قلت الا رجلا عالما أبيع لك أن تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا تضعه بالذهون فانه من أسرار علم الاصول قال (بخلاف ما اذا خلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده الخ) أقول فيه بحث لان استعرف أن قولهم من دخل هذا الحصن أو لاقه كذا عام على سبيل البديل عند المصنف رحمه الله وهو أيضا من هذا القبيل ويمكن أن يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحققة أن هذا الوصف بحسب المفهوم يمكن تناوله

ظاهر الآيه وساق الكلام أنه للعموم الطلب وشمول النفي لكل واحد فيكون عاما

أو بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من النسب الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر
موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذا اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علة وهذا امر اد
من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا بحثت بجالسه رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بجالسه طالين أو أكثر وقد يقال في
بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمنقل حكيمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام

الحكم في المستثنى لما منع وهو لا يفسد في الاطراد والمنايع هو انه ليس في وسعه كلام جميع رجال الكوفة
ولا تزوج جميع نساءه عادة وفيه بحث لافضائه أن لا تكون النكرة الموصوفة في مثل لا أجالس الا رجلا
عالما مما مثل العلة المذكورة وهو أن ليس في وسعه مجالسة جميع علماء الرجال هذا ويمكن أن يقال في
دفع النقص بمثل ما ذكر ان العموم فيه ليس بالنظر الى لزوم التكلم بل بالنظر الى حصول البرقائه يحصل انما
كلام المدان من أهل الكوفة أيا كان مثلا وكذا العموم في مثل لا أكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم
لا الى زومه وهذا التوجيه يندفع ما ذكره الشارح من انتقاض العموم في مثل لا جالس رجالا عالما في
مثل لا يجالس الا رجلا يدخل دارة وحده قبل كل أحد فليست كل أحد فليست كل أحد (قوله ان تعليق الحكم بالوصف المشتق الخ)
يدل بقييد الوصف بالمشتق مستدرك اذ تعليقه بالوصف الذي في معنى المشتق مشعر بما ذكره أيضا
ويمكن أن يقال مراده بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ أيضا أم لا لكن
فيه بحث وهو أنه لو صح لوجب العموم في قوله لا جالس رجالا عالما اللهم الا أن يصار الى التوجيه الذي
ذكرته وأما الجواب الذي نقلته الا من شرح البرزوي فصد عن معرفت ما فيه والحق أن عموم النكرة
الموصوفة بصفة عامة أكثرى لا كل على ما صرح به فيما بعد (قوله ويدل على هذا الاصل) أي على أن
النكرة الموصوفة بصفة عامة ثم لا يحنث أن الدلالة المذكورة انما هي في النكرة المستثناة من النسب
وكذا البيان المذكور بقوله وقد يقال ويقوله والوجه ما أشار اليه شمس الأئمة نعم تحقيقه لا يختص

متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود في قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين
قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليست كل (وفي هذا الإشارة) أقول أي في الاستدلال على العموم
بالاستعمال في هذين المثالين قال (ويدل على هذا الاصل أنه لو حلف الخ) أقول فيه بحث لان هذا
الاصول لو صح لوجب العموم في قوله لا أجالس رجلا عالما فالوجه الاول فان قيل هذا
الوجه مختص بالاستثناء كما أشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الا في الوجه ما أشار اليه شمس الأئمة الخ
قلنا لا عموم للحكم ولا لعلته في صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا قال (وقد يقال في بيان
ذلك أن الاستثناء ليس بمنقل الخ) أقول القائل صاحب الكشاف حيث قال ثم النكرة منه تقررا
والاستثناء ليس بمنقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فليست عمه ما دخل من النكرة
تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي فصارت في التقدير كأنه قال لا أكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو
الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين
ما دخل تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لا امرأتين له كما طلقت
بطلاق واحدة منكورة فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي أن تطلق
أحدهما غير معين وكان الخيار الى الزوج قال القاضي أبو حازم لان قوله فهي كفاية عن الواحدة المذكورة
سابقا فصارت واحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على أحدهما غير معين فكذلك
هذا لان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم والكتابة وهي قوله فهي لانستقل
بنفسها ولا يفيد اذا قطعت عن أول الكلام فلا بد أن يؤخذ حكمها من أول الكلام لتصير مقيدة ولما

القضية بمعنى أنها ليست
بمحققه في نفس الامر
يكون سلبا كليا وهو
الظاهر فيما نحن فيه لان
الجزئي لا يفيد فائدة على
أن هذا ينبغي أن يكون
مجازا عن الجنس فهو
لعموم السلب تقوله تعالى
فان الله لا يحب الكافرين
فقييد سلب الحكم عن
كل فرد ولكنه لا يدل
على نفي الرؤية بل على نفي
الادراك المستلزم
للحاطة كما في قوله تعالى
ان المذركون وهو أخص
منه ولئن دل فهو مؤول
بمدل عليه الآيات
البيانات والجميع الجليات
ومذهب السلف وأهل
السلامة في التصوص
التي لا يتعلق بها حكم ناجز
عدم الخوض في معناها
والسكوت عن طلب
المسار منها بل الواجب
هو الاقرار بها والتصديق
بموجبها على مر اد الله
ورسوله وتقويض عملها
الى من أتر لها ومن
أترت اليه فكل من
اثبات الرؤية ونفي ادراك
الابصار ثابت في مقتضاه
وحق بالمعنى الذي عناه
(قوله وكلمة التوحيد)
فان محسة الاستثناء تدل
على عموم الضدر وقيل
يعني أنه لو لم يكن صدر
الكلام نصيا لكان مبيود

بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى في توحيدوا والاجماع على أنه في حيد وللاشارة الي

من النسق وليس كذلك
 كما تقر عند الخفيسة
 قوله والنكرة في موضع
 الشرط قيل عليه عموم
 النكرة في موضع الشرط
 ليس الاله موهما في
 موضع النسق وذلك لان
 الشرط في مثل ان فعلت
 فعبدته حر ليمين على
 تحقيق نقيض مضمون
 الشرط فان كان مثبتا
 فهو عين للمنع وان كان
 منقيا فهو للجعل ولا شك
 ان النكرة في الشرط
 المثبت خاص بغيره
 الايجاب الجزئي فنقيضه
 الساتب الكلي والعموم
 وفي الشرط المنفي بالعكس
 ورد بان الحصر ممنوع
 بطو ازان يكون المراد في
 مثل قوله ان قلت كافرا
 فبعدى حر الحمل عليه
 لشكوه وتخصير العبد
 شكواه (قوله النكرة
 الموصوفة بصفة عامة
 الخ) قيل عليه ليس كل
 وصف يصلح قرينة
 للعموم للقطع بانه لا عموم
 في مثل لقيت رجلا عالما
 ووالله لا جالس رجلا
 عالما ولا تكن اليوم رجلا
 كوفيا ولا تزوجن امرأه
 كوفية بل يصدق الخبر
 ويحصل البر بواحد
 والقصر ينسب لا تخصر في
 الوصف للقطع بان القصد
 في مثل مرة خير من جراحة
 وأكرم رجلا امرأه الى

عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الارجال عالما ولا
 يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الارجل الا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان
 النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة بالاستثناء
 بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية

بصورة الاستثناء فليقهم (قوله ولا يخفى ان هذا البيان الخ) هذا الجواب نقض اجالي للدليل المذكور والحل
 منع بقائها عامات بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النفي (قوله حيث قال ان النكرة
 اذا كانت الخ) قيل فيما ذكره تحمك خلفاء الملازمين للذين ذكرهما اذ يجوز ان يراد في الاول لا اجالس
 الجنس الرجال وفي الثاني لا اجالس الارجل واحدا موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول ان المستثنى
 منه اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تقديره لا اكلم الارجل لا
 اكلم الرجال الارجل فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان قلت فليقدر المستثنى
 منه انسانا ليصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهو يندفع بما ذكرنا فلا حاجة الى اضمار
 ما هو منه اعم منه كذا ذكره صاحب الكشاف في حواشيه عليه وعن الثاني ما ذكره الشيخ ابو المهيبي في
 شرح الجامع الكبير وهو ان الحكم في النكرة الموصوفة بصفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار
 الذات بدون الوصف وصيرورتها معتبرة بوجود الوصف فكانت هي المعبرة والمقصود بالذات دون الذات
 فاعتبر تعميمها دون توحيد الذات الا ترى ان من قال اذا رايت لي عبدا ابقا فرده لا يفهم منه الا العموم
 لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهي تعميم فهمت النكرة بتعممها الا اذا
 نص على اعتبار التوحيد بان قرون به لفظ الواحد لان التعميم كان يضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع
 النص ولكن هذا فيما اذا كان المسد كور نكرة لا تعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما

عم المكنى لعدم استقلالها صارت الكليات عامة أيضا فلما كرر صار حالفها بطلانها فثبت في الاول ومن
 حكم اليمين الاول اطلاق كل امرأه صارت محوفا بطلاقها وقد صار تا كذلك فلذلك طلقا بخلاف التصريح
 بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فيخص فصار حالفها
 بطلاق واحدة منها الا غير فلا تطلق الا واحدة غير من غير معين بوضع جميع ما ذكرنا
 انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم تطلق عمرة الواحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد
 بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يؤخذ
 حكمه مما سبق هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من حريان هذا البيان في مثل
 لا اجالس الارجل اجاب الداعي لا تحقيق فيه وايضا لم يتعرض لما ذكر من التأييد بالمسائل فاقول وبالله
 التوفيق سلما ان الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي
 ذكر في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان
 مذكورا فيه على وجه النفي فاذا العموم ثمة وبعد ما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعجز ان اراد بكونه
 عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فسلم لكنه لا يفيد ان اراد كونه عينه بحسب
 الحكم فمنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد
 من وقوعها في سياق النفي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من التأييد بالمسائل فلا يصح للتأييد انتفاء
 المخالفة بين حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء بقياسه عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيها
 بالتأمل الصادق قال (وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الارجل معناه
 الارجل واحد فثبت بجالس رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد
 الجنسية دون الوحدة الخ) اقول فيه بحسب لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعامة

فيكون

جنس دون الفرد فاطالع ان عموم النكرة في غير موضع النفي

ذلك القيد

فيكون لا مجالس الأرجل معناه الأرجل واحد أفيدت بمجالس رجلين لأنه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعديله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك نعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف الا أن القرينة لا تختص في الوصف للقطع بان القصد في مثل عمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لامرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا فلما أو والله لا مجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالجواب ان النسبة في غير موضع النفي قد تنضم بحسب اقتضاء المقام الا أنه يكثر في النسبة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه عام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا واما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصورا ولو احدث بل الاضافي أى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا مجموعه فيكون أقل تناولا

اذا كانت الذات معينة عند المتكلم غير أنها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النسبة هنا لا تعمم العموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور عين ذاته عندنا بالهدى السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم النسبة تابعا لها في الاعتبار فلم تعمم بتعممها بل بقي متوحدا الى هنا كلامه (قوله الا أنه قد تنضم اليها قرينة) فيه بحث لان العموم في النسبة المذكورة لما استند الى القرينة وجب أن لا يذكري في هذا المقام لان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع وأما أن الدال بالقرينة موضوع فقد عرف جوابه في تحقيقة فيما هي (قوله الى مجرد الجنسية) قيل فيه بحث لان الاوصاف التي تذكرك في هذا الموضوع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوها ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النسبة بل انما يفيد النوعية نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية فكان الواجب عليه أن لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص بعض الافراد الى آخر ما قال وجوابه أن الوصف اذا أفاد نفي ارادة الوحدة على ما اعترف به نفي ان المراد بالموصوف مجرد الجنس نعم مجموع الموصوف والصفة نوع لكن المراد هو الجنس في نفس الموصوف وهذا ظاهر جدا (قال المصنف فان قيل النسبة الموصوفة الخ) قيل الجواب ضعيف لان قد تحققت فيما هي أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها ويجعلها عام فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن سؤاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون

والكوفية ونحوها ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النسبة وانما تفيد النوعية نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي تتضمنها النسبة مثلا اذا قيل لا مجالس الأرجل يفهم منه الوحدة فاذا قيل الأرجل الما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الرجل من بني آدم كما أفاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحه كما هي فكان عليه أن لا يتعرض للمقصود منها أى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن القصد منها أى الوحدة فلا يختص بعض الافراد الى آخر ما قال قال (المصنف فان قيل النسبة الموصوفة تفيد الخ) أقول الجواب ضعيف لان قد تحققت فيما هي ان المراد من الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها ويجعلها عام فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن سؤاله كما يظهر من النظر في مقاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الا تحرفي عبارة الشارح رحمه الله غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في نحو لا مجالس الأرجل يدخل داره وحده قبل كل أحد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعترف في ألفاظ العام فلا يرد أن صفة النسبة

انما هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوف بوصف عام أجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا أنه يخاف عنه الحكم لما منع هو وأنه ليس في وسعه الملاقاة الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهم ولو فادى فكان من قبيل المقصود وعلى البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذا لقي واحدا منهم أو جالسه أو وكله أو تزوج واحدة وكذا في مثل لا أكلم الأرجل كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم لا الى لزومه وعن الثاني بان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم باسم الجنس لان في النسبة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة أفادت نفي ارادة الوحدة فيتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عرفت عن الوصف بقية على ما كانت عليه من الدلالة على الوحدة الشخصية والجنس (قوله بصفة عامة لا يختص بفرد واحد من افراد الموصوف) احترز عن

تذبحوا بقرة) ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

لا تكون الانكرة مثلها فاذا جازع ومهاحال كونها صفة قبايل النكرة

الموصوفة لاتعم وحدها (قوله عندنا الخ لقوله تعالى ولعبد مؤمن الخ)

اشارة الى رد من زعم ان هجوم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة

من النفي للقطع بان هذا الحكم عام في كل عيب مؤمن وكل قول معروف

(قوله فيعم هجوم الفة الخ) ولا يجنب بمبالسة عالمين وأكثر بخلاف قوله

لا يجالس الار جلا حيث يجنب بمبالسة رجلين لان النكرة اذا كانت

موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته

مستثنى واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء بامم الشخص فيخص به فان

قبيل مجوز في الاولى أن يراد لا يجالس الار جلا موصوفا بصفة العلم وفي

الثانية لا يجالس الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط

بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلامهن بما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجهه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسميته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ مجرد تعدد مسميته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) أي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يو جب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرفة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقوله هم عمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لآخر

فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الاخر في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى أنه تكلف انتهى والجواب أن مراد المصنف بقوله الذي لا يكون فيه هذا القيد أن لا يؤخذ مع القيد وتوضيحه أن المصنف والشارح أخذوا المطلق والعام الموصوف الواقع في هذا الكلام جزأ ولا شك أن ذات الموصوف المجرد عن معنى الوحدة المقارنة عند ما توصف النكرة بعامه وبالجملة فرق بين رجلان لا يجلس الار جلا وبين رجلان لا يجلس الار جلا عالما فان الاول خاص مقرون بالوحدة والثاني عام مجرد عنها فليفهم (قوله وذكر ابن الحاجب) تنبيه على تعدد ما يطلق عليه لفظ الخاص وتأيد لما ذكره في الجواب (قوله ولا يخفى أن النكرة المصدرة الخ) اذا كان المراد به الاعتراض على المصنف يمكن ان يجاب عنه بان حكم النكرة المصدرة بكل مجي فيما بعد فهي مستثناة عما ذكره ههنا ومعنى قوله يخص أن الاصل هو التخصيص فلا ينافي عروض العموم باقتضاء المقام وقد يجاب أيضا بان المدعي مهملة لا كلمة وأن العموم في مثل أكرم كل رجل في الكل ورجل على حاله من الخصوص لان المراد به واحد من الجنس وحيث أضيف اليه كل كان معنى كل واحد من الجنس لا معنى رجل ووحده فان معناه الا أن كان وأما النفس والتمرة مثلا فالمراد بهما الجنس مجازا ولو وجود الجنس في كل فرد يشمل الحكم كلام من الافراد وهذا لا يسمى عموما لان هذين اللفظين أريد بهما معنى واحد وهو الجنس غاية الامر ان موارده متعددة (قوله ثم ان النكرة اذا كانت خاصا الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذا المفهوم منه أن الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة في الاخبار عراء الاول عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من المشروح أن الفرق بينهما كون الاول مجهولا عند المتكلم والسامع والثانية مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء قلت مثلا ضرب رجلا فكلما أن المخاطب لا يعرف الرجل فكذلك أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو يكونه مضرو بالآخ بخلاف المخاطب وأنت خبير بان هذا لا يطرد في الاخبار في نحو سأضرب رجلا وسأستري غلاما ونحو ذلك فلذلك جعل الشارح كلام المصنف على الفرق بينهما باعتبار قيلت الوحدة في الثانية دون الاول موافقا للمادل عليه ظاهر كلامه في بيان التقسيمات حيث جعل المطلق قسما لما أريد به الفرق وهذا المقرر يرتدفع أيضا الاعتراض بمنع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة وادعاه

عبارة اخرى ولا يخفى أنه تكلف والعجب أن هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهبوا عن الوقوف عليه والشعور قال (وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال الخ) أقول هذا التمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بهام على ذلك الاصطلاح قال (ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء الخ) أقول هذا شرح لقول المصنف لكنهما تكون مطلقة في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح أن يكون

زائد

اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المعبرة والمقصود بالذكر باعتبار تعميمه هادون

زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالثني ولا بالانبات كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تدبجوا بقرة فإنه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعث واشترى وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلاً فهى لا ثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلاً للمطلق باعتبار اشتتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تدبجوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحير رقيقة اعتناق رقيقة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس باللام بل بجوزان راد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو باصداقت هي عليه واحداً كان أو أكثر ولهذا لا يفسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لخصه محتملة لخصه كشيء مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالخطى انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شعول الحكم لكل فرد حتى يجيب في مثل أعط الدرهم فقير اصرفه الى كل فقير وفي مثل ان تدبجوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحير رقيقة تحير كل رقيقة بل المراد الصفر الى فقير أى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحير رقيقة أى رقيقة كانت فان معنى مثل هذا ما فاعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا فاعامع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرفا بكل نكرة كذلك والأفلا جهة للعموم (قوله فإذا أعيدت نكرة) لما نجر الكلام الى ذكر النكرة وافتادها للعموم والخصوص

أنه اعتبار قيد الجهة التان رجلا في مثل قولنا رأيت رجلاً لا شك أنه معين في نفسه لكنه مجهول عند السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفي المطلق ليس معين حتى يكون مجهولاً بل شائع والفرق بين المعين والمجهول والشائع ظاهر (قوله وهذا معنى قولهم المطلق الخ) قد يقال ليس معنى القول المذكور أنه الحقيقة لا غير بل أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به هذا (قوله فانه انشاء للامر الخ) قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن أن يقال هو في تقدير أن الله تعالى يقول لكم اذبحوا بقرة (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب بان معنى المطلق هو التعرض لحقيقة الشيء من حيث هى أى من غير تعرض لقيد زائد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره من الاصوليين فلا تعرض فيه لقيد الوحدة وما اجزاء ذبح البقرة الواحدة واعتناق الرقيقة الواحدة فالحق تلك الحقيقة في ضمن تلك الوحدة لان الوحدة معتبرة في تحققي الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعتناق عشر رقيات دفعة قال صاحب الكشف الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكررة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة وهو اسم العدد ولا كثره غير معينة هو الامام ولو وحدة معينة هى المعرفة ولو وحدة غير معينة هى النكرة (قوله على أنهم جعلوا الخ) طعن على الخفية بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا من في مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا فاعام ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك

الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة والمفهوم من المشروح أن يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولاً عند السامع معاً وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانها اذا استعملت النكرة في الانشاء وقت مثلاً أصرب رجلاً فكما أن الخطاب لا يعرف الرجل فكذا أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلاً فانك تعرفه قبل الاخبار ولو يكون منضروباً بخلاف الخطاب فان قيل قد استفاد الشارح رحمه الله من قوله ويثبت بها واحد مجهول حيث ذكرها لواحدها لاني بيان المطلق قلنا ذكره ههنا لضرورة وصفه بمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لانه لم يعلم أن اعتراض الشارح رحمه الله بقوله ولقائل أن يقول الخ اغمايرد على ما أخذ من عبارة المصنف رحمه الله تعالى لا على ما قصده كالأجنى على البصير المصنف قال (فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود الى قوله على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا الخ) أقول يرد عليه أنا نسلم أنه من هذا القبيل فان والنكرة في غير هذه المواضع الخ) قيل عليه هذا يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرفة باقضاء المقام كقوله تعالى علمت نفسي وقولهم

توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد وأما اذا كانت غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح منه الاستثناء لانه أمر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلا يمكن المستثنى مما يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق الثني (قوله كان الرجل عاملاً ايضاً) قال أبو المعين رحمه الله هذا فيما اذا كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسامع الابهة الصفة ولا منصوص على اعتبار التوحيد وأما اذا كان متعيناً عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على المتكلم غير أنه غير متعين عند السامع لعدم المشاهدة أو منصوص على الوحدة فالنكرة لا تعم العموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلاً كوفياً أو رجلاً واحداً ان الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالهده السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعاً له في العموم (قوله

واجب عنه بان النكرة المصنفة بكل تنبؤ المستثنى من هذا الحكم ليجزى

أردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعروفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول امام كيفية من التشكيك والتعريف أو دلونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة ليصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور أو لا ما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا بالذكر وان كان معرفة فهو الاول حلاله على المعهود الذي هو الاصل في اللام أو الاضافة وذلك كرفي الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فمبنيه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخل في الكل سواء قدم أو اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الجاهلي

صمخنا عن بني ذهل * وقلنا القوم اخوان

عسى الايام ان يرجع * ن قوما كالذي كانوا

مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلان إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق ونحوه المقام عن القرآن والافقار تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء والارض الله وقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

مع أنهم ما يعني واحداً أب عن الفاضل الشريفة بالفرق فان العبارة في من دخل مستغرفة لكل فرد ولو على سبيل البديل بخلافها ههنا فانها متعرضة لو احد يمكن تحقيقه في ضمن أي معين كان ولا عموم فيه أصلاً وأجاب جدي في فصول البدائع بان عدده خاصا بعارض القيد لا ينافي عدده عاما باصله كافي من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل أحد (قوله مع القطع بان الثاني عين الاول) فيه بحث لان في البيت ثلاث احتمالات أحدها أن يكون المراد بالقوم في الموضعين بنو ذهل والثاني أن يكون المراد بالاول بنو ذهل وبالثاني هو قبيلة الشاعر والثالث أن يكون المراد به في الموضعين المجموع في الاحتمالين الثاني عين الاول وفي واحد غيره فلا مساع للقطع (قوله أما أولا) أوجب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد (قوله قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب) أوجب عنه بان مراد صاحب الكشف أيضاً الاصل ما ذكره ومبنى الاصول على انتفاء قرينة خارجية وفي الآية الكريمة دليل على أن الكتاب الثاني غير الاول فلا يرد تضاعف على ما ذكره وهذا التوجيه يندفع النقض بالآيتين أيضاً لان عدو صارف عن أن يكون المراد بالثاني عين الاول وكذا رفع الدرجات في الآية الثانية صارف عن ذلك على أنه ربما يدعى أن الكلام في المعرفة باللام كما يدل عليه قول المصنف لان اللام للعهد فلا يرد المعرفة بالاضافة (قوله أما أولا) أوجب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد واما ثانياً أوجب عنه بان مدلول الكل الافرادى ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحداً بعدوا احد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى أن يستغرق جميع الافراد فيكون العبارة ثمة مستغرفة لكل فرد ولو على سبيل البديل بخلافها ههنا فانها متعرضة لو احد يمكن تحقيقه في

وهذا

أجاب العلامة الفارسي رحمه الله بان عدده خاصا بعارض القيد لا ينافي عدده عاما باصله

بكمها فيما بعد وعموم
س وعمرة مجاز لا حقيقة
لى ارادة الكل من
زمع أن المراد من قوله
ص أن الخصوص حقه
صه وهو لا ينافي عروض
عموم باقتضاء المقام
سل ثم النزاع في عموم
كثرة في الانشاء والخبر
لمى لان القائمين
موم لا يريدون شمول
كم لكل فرد حتى
في مثل أن تذبحوا
رة ذبح كل بقرة بل
ذبح أي بقرة فان
هذا عام مقام والا فلا
غنية جعلوا مثل من
هذا الحصن أو لآفته
لما مع أنه من هذا
سل فان جعل
ستغرفا فكل نكرة
والا فلا جهة
م وهذا ظن على
شكر الله مساعهم
ناقضون لانفسهم
جعلوا مثل من
لخاماً ولم يجعلوا
في موضع الاثبات
مهم ما لا فرق
أجاب عنه السيد
سقدس سره بان
يتمين دخل
فة لكل فرد ولو
البديل بخلافه
استعرضة
مكن تحقيقه في
معين ولا عموم
أجاب العلامة الفارسي رحمه الله بان عدده خاصا بعارض القيد لا ينافي عدده عاما باصله

في مثل عمرة خير من جرادة
وأكرم حلالا لآية آة الى الجنس دون الفرد والحاصل أن عموم النكرة في غيره موضع الذي

والاول فالمعتبر تنكير الثاني
وتعريفه (قال ابن عباس
رضي الله تعالى عنه في
قوله تعالى فان مع العسر
يسرا مع العسر يسرا
لن يغلب عسر يسرين
والاصح أن هذا تأكيد

كما فيمن دخل الحصن
اليوم وحده قبل كل
أحد (قوله لكنم تكونون
مطلقة) أي تدل على
نفس الحقيقة من غير
تعرض لامرزانة فان
المطلق عند مشايخنا

الحنفيين وجههم الله هو
المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمهمة في نفسها
لا واحدة ولا كثيرة وذلك

لان اسم الجنس عندهم
موضوع لنفس الطبيعة
دون الافراد والفرق
بينه وبين علم الجنس أن

علم الجنس موضوع لها
باعتبار الحضور الذهني
والتعين النوعي بخلاف
اسم الجنس فهو دال عليها

من غير تعرض لقيدها
وقيل عليه لان علم عدم
تعرض المطلق بقيد
الوحدة للقطع بان معني

أن تدبجوا بقرة وتحسب
رقبة ذبح فرد من البقرة
واعتاق واحدة من الرقبة
ولهذا فسره المحققون
بالشاع في جنسه بمعنى أنه
طبيعة متممة للخصي

وهذا كتاب أنزلناه اليك ان تقوله ان تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد
تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم
علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني ان
المعرفة مثل النكرة في حالي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انما ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول
وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا
اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة
اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا فدعا ذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول
عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروى عن النبي عليه السلام أنه خرج الى أصحابه ذات يوم
فرأهم سبيسرا وهو يضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للاول في
النكرة بخلاف المعرفة فتسكير يسرا للتفخيم أو للإفراد وتعرف العسر للعهد أي العسر الذي أتم عليه
أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد وقال فيكون اليسر الثاني مغاير للاول بخلاف العسر وقد قال غير
الاسلام فيه تطرو وجوهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاول لتقريرها في النفس وتعميقها في القلب لانها

مدلول النكرة عين المراد ابتداء وداخل المراد انتهاء (قوله كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب)
ليس نظم الآية الكريمة على ما ذكره بل وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
(قوله ذات يوم) هذا من قبيل اضافة المسمى الى الاسم أي مدة صاحب هذا الاسم ونظيره لقيته ذات
يوم خمره وذات ليلة ونحوهما (قوله وقد قال نقرأ الاسلام فيه نظر) قال صاحب الكشف بعد أن بين وجه

ضمن أي معين كان ولا محوم فيه أصلا قال (وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل
عليك الكتاب) أقول هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو هكذا وأنزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال (تسكير يسرا للتفخيم أو الافراد الخ) أقول يعني اذا
ثبت التغاير بين اليسر من حيث كان الكلام الثاني مستمرا بغير مكرر فيتناول يسرا بعضا غير البعض
الاول وجب أن يراد بتسكيره التفخيم كاذهبا اليه صاحب الكشف ويقصد باليسر من التفخيم ما يتيسر
لهم من الفسوح في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتيسر لهم في أيام الخلفاء الراشدين ويقصد بيسر
الذي يراى بسرا الآخرة أو يراد بتسكيره الافراد كجهوزه الامام البيضاوي حيث قال واليسر منكر فيجتمل
أن يراد بالثاني فرد يتغير ما يراد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسر ين وجب أن يحصل تعريفه للعهد أو
الجنس لظهوره أن لا وجه للاستعراق قال صاحب الكشف وانما كان العسر واحدا لانه لا يتخلو اما أن يكون
تعريفه للعهد وهو العسر الذي كلفوا فيه فهو هو لان حكمه حكمكم زيد في قولك ان معز يدمالا واما أن يكون
للجنس الذي يعلمه كل أحد فهو هو أيضا قال (وقد قال نقرأ الاسلام فيه نظرو وجهوه الخ) أقول قال الامام
فخر الاسلام ان لام المعرفة للعهد وهو أن يذكروا فيكون هو الاول وذلك معني قول ابن عباس رضي الله
عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر واحدا يسرين لان العسر أعيدت
معرفة واليسر أعيدت نكرة أي تحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا فذهب بعض الشراح الى أن معناه
أن في الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد يتعكس كما
سأتى من الامثلة وقال صاحب الكشف والظاهر أنه ليس راجع الى هذا الاصل فانه مذهب أهل
النصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه

كثيره مما يندرج تحت أي مشتربك من غير تعين قبيل اللفظ لا يدل على المعنى وهو نفس الحقيقة على الحقيقي وعند أهل وجه

الله إلا أن يحسد المجلس)
 فالإقسام العقليّة
 أربعة ففي قوله تعالى كما
 أرسلنا إلى فرعون رسولا
 قصص فرعون الرسول
 أعيدت النكرة معرفة
 وفي قوله تعالى ان مع
 العسر يسرا أعيدت
 النكرة نكرة والمعرفة
 معرفة ونظير المعرفة التي
 تعاد نكرة غير مذكور
 وهو ما إذا أقربا لف مقيد
 بصلته ثم أقر في مجلس آخر
 بألف منكر لارواية لهذا
 ولكن ينبغي أن يجب
 ألفان عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى

ما يفهم منه الفردي
 مظانه انما هو من دلالة
 التووين بدليل اطلاقه
 بدونها على الواحد
 والكثير وأما الذين فسروا
 المطلق بقولهم انه
 الشائع في جنسه ليسوا
 منهم في شيء بل هم
 القائلون بوضع اسم
 الجنس الفرد المنتشر وهو
 يعبد من التحقيق وفي
 لهم التناوش من مكان
 محقق وانما المحققون
 هم الذين فسروا المطلق
 بقولهم هو المتعرض
 للصفات دون الصفات
 وذهبوا الى أن اسم
 الجنس موضوع للطبيعة
 دون الفرد المنتشر (قوله
 فإذا أعيدت نكرة كانت

تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على أن معه كتابين
 فإشارته المصنف بقوله والاصح أن هذا تأكيد (قوله وان أقربا لف) يعني لو أراد صكا على الشهود فاقرب
 النظر وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس ان يغلب عسر واحد يسرين واستبعد الحكم بعلم
 الاستقامة على قوله بانه خبر الامه ورئيس المفسرين سيما وقد تأيد قوله بما نقل عن النبي عليه السلام
 ولك أن تقول القول في قوله لا يستقيم قول ابن عباس بمعنى المصدر ومعنى الكلام أنه لا يستقيم أنه قال
 هذا وعلى تسليم أنه بمعنى المقول الاعتراض على المقول بعد التردد في صحة الحكاية والرواية لا يفيد
 القدر في ابن عباس رضي الله عنه بل الظاهر منه بقوة جانب عدم الصحة وأما ما روى عن النبي عليه
 السلام فبعد تسليم صحة الرواية يحتمل أن يتعلق بغير الآية أو نقول انما يكون بعد اليسر لان
 اليسر مقدم والعسر طارئ فإذا كان معه يسر آخر فهو واذن يسران والعسر واحد هذا وفي قول
 المصنف قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية مناقشه لانه ان أراد
 به الجملة الاولى فلا بد أن يقول فان بالقام وان أراد الثانية فقوله الآية ليس في موقعه لانها انما يذكر فيها
 اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما سوى المذكور أيضا بل بما بعده من البعض الآخر
 وههنا ليس كذلك لان المذكور آية مستقلة والمقصود وان تعلق بما قبله الآية أيضا آية مستقلة
 فان قلت قوله الآية مجرور وعلى أنه بدل من قوله لا منصوب على اضمار الفعل ولا يقدر فيه كون
 ان مع العسر يسرا أيضا بدلا من قوله بمعنى مقوله لان تعدد البديل جائز كما أشار إليه صاحب
 الكشف في أول حم المؤمن قلت الجائز الذي أشار إليه صاحب الكشف هو البديل من البديل وهو
 ههنا بعيد بسبب المعنى كما لا يخفى وأما البديل الثاني عن البديل منه الاول ففي جوازه فيما سوى بدل
 البديل تردد ولما ذكر في عامة كتب الجوهري واثباتنا الآن الشيخ أبا حيان نقل في البحر المحيط عن بعض
 النحاة أنه لا يجوز لانه قد طرح وللتأن تختار الثاني وتقول قوله الآية بدل مما قبله أو صفة مؤولة ولا يتعين

يخرج على هذا الاصل وتكون اجملة حينئذ المذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها
 مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرر معناها في النفوس وتعيينها في القلوب كما كرر قوله
 تعالى ويل يومئذ للمكذبين أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى وكما كرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى
 هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله عنه ان يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا
 قال صاحب الكشف وتبعه غيره حتى المصنف والشارح رحمهما الله تعالى وأقول هذا في غاية البعد لان ابن
 عباس رضي الله عنه رئيس المفسرين وأهل اللسان بحيث يوجد منه اللغة والقاعدة وله كثرة علمه سمى
 ببحر الامه فكيف تخفى عليه قاعدة أطبق عليها أهل العر بيه بأسرهم وأيضا نقل صاحب الكشف هذا
 الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه ثم قال وقد روى من فوجا أنه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم
 وهو يضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين ففخر الاسلام مع كونه في العلم والعمل قلبه النظر كيف
 يجترئ على هذا الخطب الخطير فالصواب عندي أن يرجع ضمير فيه الى الحكاية بقرينه لفظا ومعنى
 وتذكيره لتكون الحكاية أولابان مع الفعل كما سيد كر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالى فكانه قال وذلك
 معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره قوله تعالى فان مع اليسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب
 عسر يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا معاشر الرواة والحفاظ اما باعتبار أصل
 الحكاية لاحتمال أن لا تقع عن أصلها إذ لم ينقل بالتواتر والمشهور أو باعتبار أن هذا القول على تقدير
 وقوعه لم يكن في تفسير تلك الآية لجواز أن يكون امتداد بيان بحال المؤمن الكامل فانه يرى في الدنيا تارة
 يسرا وأخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى الا يسرا ولن يغلب عسر دار يسر دارين وهذا الذي ذكرته هو

عندهم

(الخ) أي الأصل في الإعادة عند الإطلاق وخلاص المقام عن القران والدليل هو هذا التفصيل

عندهم مرتين أو أكثر بالف في ذلك الصنف فالواجب ألف واحد اتفاقاً لأن الثاني هو الأول لكونه معرفاً بالمال الثابت في الصلوة ولم يقيد بالصلوة بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند أبي حنيفة رجه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للأولين في روايته وبشرط عدم مغايرتهما لهما في روايته وهذا بناء على أن الثاني غير الأول كما إذا كتب لكل ألف صلوة وأشهد على كل صلوة شاهدين وعندهما لم يلزمه الألف واحداً لدلالة العرف على أن تكرار الإقرار تأكيداً للحق بالزيادة في الشهود وإن اتحد المجلس فاللزم ألف واحد اتفاقاً على تحريم الكرخي لان للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلاً من الإقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو أقر بالف عند شاهدين وألف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللزم واحد اتفاقاً كذا في المحيط يتيق صورتان أحدهما أن يقر عند شاهدين بالف منكراً ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيداً بما في هذا الصلوة ينبغي أن يكون الواجب اتفاقاً لأن النكرة أعيدت معرفة والاخرى أن يقر بالف مقيداً بالصلوة عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكراً عند شاهدين وتخرج المصنف رجه الله تعالى فيها انه يجب أن يكون اللزم عند أبي حنيفة رجه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغايراً للأول (قوله ومنها أي وهي نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كإسقي في لايتكم الاربعاء لما وتسكيرها محل الاضافة إلى النكرة ظاهراً وأما عند الاضافة إلى المعرفة فمعناه ثم لو أخذ منهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ

فيه المعنى المذكور (قوله لكونه معرفاً بالمال الثابت في الصلوة) فيكون في حكم المعرف بالاضافة فلا يتأني ما سبق ان طريق التعريف هو اللام أو الاضافة (قوله بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) وجه اشتراط المغايرة انها تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة أن تكرار الشهود المغايرة لا فائدة تأكيداً للحق الأول بخلاف تكرير الشهود الأول في الأشهاد إذ لا يؤكده الحق الأول غالباً فيعمل على اثبات حق آخر (قوله على تحريم الكرخي) قيد به لانه على الخلاف على تحريم الرازي (قوله وتخرج المصنف الخ) كانه احتراز عن تحريم صاحب الكشاف في كمية اللزم على تحريمه خفاً لان الثاني ليس عين الأول عنده حتى يكون اللزم القابل داخل فيه والمراد من الأول الاستعراق كما مر فليتامل (قوله وإن كان معرفة بحسب اللفظ) وقيل هو مثل مثل وشبهه وغير في التوغل

جمل أيضاً لما روى عن النبي عليه السلام من فوطاً فإن المشهور عند أهل الحديث أن المرفوع مما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له أو فعلاً سواء أضافه إليه صحابي أو تابعي أو من بعدهما وسواء اتصل استاده أم لا قال العراقي فعلى هذا يدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمعضل قال (لكونه معرفاً بالمال الثابت في الصلوة) أقول فيكون الالف في حكم المعرف بالاضافة إلى الصلوة فلا يتأني ما سبق أن طريق التعريف هو اللام أو الاضافة قال (بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) أقول وجه اشتراط مغايرتهما أن المغايرة تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما تكرير الشهود المغايرة لا فائدة تأكيداً للحق الأول بخلاف تكرير الشهود الأول في الأشهاد إذ لا يؤكده الحق الأول غالباً قال (يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات) أقول فإن قيل قد سبق أن النكرة في الشرط كافي النبي لا يقال لم يقع في الشرط بل هو كلمة شرط لاننا نقول هو في المعنى واقع في الشرط لان معنى أي عبيدي ضربته ان ضربت من عبيدي قلنا أي للأنبياء وضعا بمعنى أنه موضوع لاثبات

يعني ان العبرة للثاني فإن كان معرفة فهو الأول سواء كان معرفة أو نكرة والا فغيره كذلك والاف كيف يمكن القول بأحراء هذه القاعدة في مثل قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل فانه أعيدت المعرفة معرفة مع المغايرة بينهما وما في التلويح كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القرآن آية على هذا الترتيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصداقاً الآية وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث أقدم فيها لفظ اليك بين قوله أنزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه اليك وفي قوله تعالى وهو الذي في السماء وهو في الارض فانه أعيدت النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا الله لعلكم ترحمون أن تقولوا انما أنزل الكتاب

علي طائفتين من قبيلنا فانه أعيدت النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى (٣٣ = تلويح = أول)

الاول وصفه بالضرب
فصار ماماه وفي الشافى
قطع الوصف عنه

والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت العنوى لان الجملة بعدها قد تكون خبراً أو صلة أو شرطاً وقد
صرحوا فى قوله تعالى لئن لم يؤمنكم أيكم أحسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه
لا يخفى فى انها مبتدأ أو أحسن عملا خبره والاظهاران مجموعهما بحسب الوضغ للفرق الظاهر بين اعتق عبد
من عبيدى دخل الدار واعتق أى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه
مثل أى الرجال أتاك وبهجة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو وضعف لجر بيان ذلك فى كثير من كلمات
العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أى عبيدى ضم بته فهو حرقضرموه) جميعا معا أو على
الترتيب عتقوا جميعا وان قال أى عبيدى ضم بته فهو حرقضرمهم جميعا لا يعنى الا واحد منهم وهو الاول
ان ضمهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فاختيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه
وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى المخاطب لا الى
النكرة التى تناولها أى وانما لم يعنىوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حرق
والخشبة مما يطبق حملها واحد فلوها مع الا ان الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى
لو حملها على التعاقب يعنى الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فلوها معا عتقوا

فى الاجهام فلا يعترف بالاضافة (قوله للذوق الظاهر الخ) وجه الفرق انه ليس للمأمور فى الاول الاعتراف
عبد واحد متصف بدخول الدار من عبيد الاخر وفى الثانى له أن يعنى كل عبيد من عبيده دخل الدار
قبل نقائل أن يقول لانسم أن هذا الفرق لا اجل أن كلمة أى عام بحسب الوضغ لم لا يجوز أن تكون كلمة أى
من جهة توقعها فى الاجهام بحيث لا يتعين معناها وان أضيفت الى المعرفة كما صرح به صارت قرينة
من العموم حتى صار عمومها عند انصافها بصفة عامة مطردا بخلاف سائر النكرات الموصوفة بصفة
عامة وفيه نظر اذ قد سبق أن غير أى من النكرات قد يعنى العموم بصفة وان لم يكن مثل أى فى الاجهام
فلا بد من بيان وجه عدم عموم عبيدى فى المثال المذكور مع تحقق الصفة المعممة لاي فيه أيضا على
تقدير أن يكون عموم أى وضعيا اللهم الا أن يقال وجه عدم عمومها فى من التبعيضية من تأكيد
التخصيص الراجع لعليه الدخول للاذن بالاعتناق وتعمض ارادة الواحد من الجمع فقط ولا يلزم من
هذا أن لا يكون عموم أى من الوصف قنامل (قوله ضعيف لجر بيان ذلك الخ) قيل عليه الاستدلال
ليس بهجة الجواب بالمفرد بل بعدم العجة الابه كما صرح به صاحب الكشف وكذا استدلالهم بعدم
جواز عود ضمير الجمع اليه لا يجوز عود ضمير المفرد وأنت خبير بانه صرح فى آخر البحث بجواز عود ضمير
التثنية والجمع اليه فالظاهر صلوح الجواب بهما أيضا لعدم القول بالفصل (قوله وفى الثانى قطع عن
الوصف) لا يقال سلنا ان أى قطع عن الوصف ولم يتعمم به الا أنه نكرة فى موضع الشرط بدليل
دخول القافى حيزه والنكرة فى موضع الشرط تعنى فى أى فى هذه الصورة أيضا لاننا نقول
النكرة اذا وقعت فى حيز الشرط تعنى كالواقع فى حيز النفى لكن لا يلزم منه أن تعنى اذا كانت بمعنى الشرط

الحكم لو احدى من الجملة والشرط لى دلالته أى من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى فى مثل ان
دخلت الدار فكذلك لا تدخل فان ان دخلت فكذلك الا وضعا فانه ليس الا تعليق أمر به ولهذا يدل على النفى فى
عين الحمل مثل ان دخلت الحصن فلك كذا والاول بالذات والثانى بالغير ولا شأن أن ما بالذات أولى مما بالغير
فيترجح جانب الاثبات على النفى فلا يعنى أى بالشرط وان توصل فى كونه للإثبات بانه للمفرد المهم سواء أثبت أو
نفى يدفع بان المراد ان ايا بالعرض الاثبات والحمل والشرط لى المنع على ما يظهر من موارد الاستعمال قال

انما الهكم الواحد فانه
أعيد المعرفة نكرة مع
عدم المخايرة بينهما وذلك
لان المقصود من وضع
القواعد هو التمكن من
الاستدلال على مطالب
نظرى ومعالم خفى
يجعلها كبرى على صغرى
سهلة الحصول واذا كان
المطالب معالوما فى نفسه
مخفوقا بقارئان لفظية أو
عقلية والقاعدة مستغنى
عنها وذهب صاحب
الكشف الى أن العبرة
للمعرفة منها فان أعيدت
النكرة نكرة فالثانية
مغايرة للاولى والافعيها
لان المعرفة تستغرق
الجنس والنكرة تناول
البعض فيكون داخل
سواء قدم أو آخر ومثل
يشعر الفند المانى
صفحة عن نبي ذهل

وقلبنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجع
ن قوما كالبنى كانوا
وهذا البيت أورده أبو تمام
الطائى فى كتاب الحماسة
وتامه
فلماصح الشر
فامسى وهو عريان
ولم يبق سوى العدو
ن دناهم كد انوا

مشتبا مشبه اللبث *
عداوا اللبث عضيان
يضمرب فيه قوهين *
وتخصم عواقران

جمعا

جميعاً لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلاذتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة الخوي) لانه ان أريد بالوصف النعت الخوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذا الجملة صلة أو شرط لان اياها موصولة أو شرطية باتفاق النعاة وان أريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالأضاربه للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكيم الأبري ان يوماً فيما اذا قال والله لا أقر بكما الا يوماً أقر بكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عاماً به وأيضاً المفعول به فضله يثبت ضرورية فيقدر بقدرها

وهنا كذلك (قوله بمطلق الحمل من كل منهم) الاظهر ان يقول من جميعهم لان الفرض انه لا يطبق حملها واحد اللهم الا ان يراد من كل من يطبق حملها وهى الجماعة (قوله لكن ينبغي أن يطبق النكل الخ) هذا مذكور في بعض النسخ وليس المراد منه الاعتراض على ما ذكره فيما اذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد بل تحقيق المسئلة ولعله انما قال ينبغي لانه خرجها من القاعدة ولم يرصافي الكتب (قوله مشكل من جهة الخوي) معناه مشكل لرعاية للادب اذ الكلام منقول عن قدامه المشايخ والافالمذكور يدل على الفساد لا الاشكال وأما كونه من جهة الخوف فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح الخوفان الشق الاول مبنى على النعت الخوي والثاني على ارجاع الضمير وأجاب صاحب الترجيح عن الاشكال بان الصفة انما تكون معهه اذا كان لما أخذ اشتقاقها صلاحية لسببية وضرب كل من العيب للمخاطب له صلاحية لسببية الحسرية بان يكون مضروباً بالمخاطب لعيبه مطلوباً له للمتكلم بنحو العيب عليه وضرب المخاطب للعيب ليس له الحسرية المضروب سببية ظاهرة بل التحريم مقتضى الشفقة والضرب يناهضها فلم تكن عامة فلم يتعمم بها أى في الثاني قطع الوصف المعجم عنه وفيه نظراً لان المسئلة في قولك أي عيبى استكتبته هذا الكتاب فهو محر كفى أي عيبى ضربته والجواب المذكور لا يطرد في مثله فبأمر (قوله عام بعموم الوصف) حتى لو قال هذا الكلام لأمراً أنه وجامعها لم يكن ايلاء فله أن يجامعها متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصاً فانه يكون حينئذ مولياً بعد تحقق القران الاول لانه حينئذ يكون اليوم الواحد مستثنى ويصير الحلف بعد القران منعقداً بالنظر الى سائر الايام (قوله فان الفعل متصل به حقيقة) وأما المتصل بالمضروب

(وهذا الفرق مشكل من جهة الخولان ان أريد بالوصف الخ) أقول اعترض عليه بأنه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولو سلم فلا يدل على اشكاله من جهة الخوق فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة الخوان ضمير بل كما هو راجع الى أى وبذلك انصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس بشئ لان تسميته مشكل لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدامه المشايخ وأما كونه من جهة الخوي فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح الخوفان الشق الاول مبنى على لغة الخوي والثاني على ارجاع الضمير كما اعترف به نفسه والجب أنه اختار ما نسبه الى الخوي ليس بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل قد تركه المصنف رحمه الله تعالى أيضاً فلنا غاية ظهوره لادعائه غير متعلق بالخوفان (بخلاف الزمان الخ) أقول هذا جواب عن قوله لا يرى أن يوماً قال (وأيضاً المفعول به فضلة الخ) أقول انه فضلة بخلاف القاعل ومع ذلك يثبت ضرورية فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم لانه فون الضرورية بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورية اذ قد صرح به وقصد وصفه بصفة فينبغي أن يحصل باعتبارها العموم مع

وطعن من قم الزق
غدا والزق ملائ
وبعض الحلم عند الجبه
ل للذلة اذعان
وفي الشرف نجاته حية
ن لا ينبغي ان احسان
واعترض عليه بان
الاستغراق غير لازم من
التعريف بل الاصل
العهد وان اعادته المعرفة
تكره مع المغايرة بينهما
كثير كافي قوله تعالى ثم
آتيناهم موسى الكتاب
الى قوله وهذا كتاب
أرسلناه وان معنى كون
الثاني عين الاول ان يكون
المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل
ليس كذلك وأجيب بان
كلامه عندئذ انما يهد
واتقاء القسرينه وفي
الآيات صوارف عنه
وقرائن للمراد وله هذا
تسلسل بالبيت دون الآيات
وان مسلسل الكل
الافرادى ليس هو
مجموع الافراد بتداء بل
واحد بعد واحد مع قطع
النظر عن انضمام الغير
الى أن يستغرق جميع
الافراد فيكون مدلول
التكره عين المراد ودخلا
فيه انتهاء (قوله لان
الاصل في اللام العهد)
امالات الكلام في التعريف
باللام دون المعصوف
بالإضافة وقد نص على

ذلك بعضهم أولان الاضافة قرعه ومشاركة له في هذا الحكم فيبانه بيانها (قوله أى اذا أعيدت المعرفة بتكره الخ) ادفع المعنى ان يتوهم

الاية) فو قس فيسه بانه ليس في موقعه لانها انما تذكر فيما اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما بعده وههنا قدمت الجملة ويمكن ان يقال ان المصنف رحمه الله اراد به الجملة الاولى واسقط الفاء لعدم تعلقها بالمقصود وافادة ارادها قشواش الذهن بالاتفات الى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود بلون الجملة الثانية (قوله والاصح ان هذانا كيد الخ) اشارة الى ما وجه به شرح كلام نغرا الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى المتسوية في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرر بصريح فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا بان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو يضحك ويقول لن يغلب قس يسمي بن ان صح فلا نسلم تعلقه بالاية وكذا ما روى عن عبد الله بن مسعود وعبيد الله بن عباس رضي الله عنهما (قوله غير مذكور الخ) لعسل حراده انه غير يذ كور في أصل هذا الكتاب يعني اصول نغرا الاسلام رحمه الله أو غير مذكور في كلام المشايخ رحمه الله

فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولاً فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له فهو أثر الضرب لا الضرب نفسه (قوله فانه صرح به) بخلاف المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر بالكتابة أي بالضمير (قوله وفيه نظر أما أولاً الخ) قيل المفهوم من تقرير صاحب الكشف ان المعتبر في الوصف المعمم عندهم التعلق التام بين الفعل والمفعول به أعني قيام الفعل بالموصوف وصدوره عنه أو لزومه له واتصاله به بحيث لا يوجد فرد من أفراد الفعل بدون فعله هذا ينسند في النظر بوجوده أما الاول فلان تعلق الضرب بالمفعول به ليس تمام لتحقق الفعل بدون فعله في الجملة وعدم قيامه به بمعنى صدوره عنه. وأما الثاني فلان احتياج الفعل الى المفعول به لا لا به فعل بل لانه متعدد فيتحقق الفعل بدون فعله في الجملة فلا يكون تعلقه به تاماً فلا يكون أثره في التعميم بخلاف الزمان والجملة قد اعتبر في النقرة بين المفعول به والفاعل والزمان كونه فضلة وكونه ثابتاً بضرورة تعدد الفعل فلا يشك بالفاعل لفقدان الامر الاول وبالزمان لفقدان الامر الثاني وهذا أنت خبير بان عموم النكرة بالصفة العامة انما هو لتكون الصفة على الحكم المنسوب الى النكرة وعليه الصفة للحكم تقتضى التعلق التام لموصوفها به اعتبار التعلق التام على الوجه المذكور تحكم على أن الشارح بين أن اتصال الفعل المتعدى بالمفعول به أشد من اتصاله وتعلقه بالمفعول فيه وأما تحقق الفعل اللازم بدون المفعول به فلا يقدح في عليه الفعل المتعدى للحكم المنسوب الى الفاعل أو المفعول به وسلك جدي في فصول البدائع مسلكاً آخر يخرج المسئلة وهو أن المعتبر في الصفة المعجمة صلوحها لان يقصد علمتها للحكم المرتب وعدم وجود دليل الاعراض عن قصد الوصف بها وان لم يصرح بان تعميم الوصف بقصد العلمية في قولك أي عبيدي ضربتته أو وطئته دابته صار قطع الاسناد عنه مع امكانه اليه بلا واسطة نحو أي عبيدي ضربتلك أو وطئتلك دليل الاعراض عن قصد الوصف بذلك أو الوصف للفاعل لانه العلة لا الهل لانه الشرط وان لم يصرح بالضرورية بيسة مثلاً فانها تثبت ضرورة تعدد الفعل لا قصداً فيقدر بقدرها ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزأ منه بخلاف المفعول فيه قال (أما أولاً فلان الضرب صفة اضافية) أقول الجواب عنه أن معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافية فيكون قائماً بعمل متعلقاً بعمل آخر كالعلم على رأي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المختصة كالقرب والاجتماع على أن الشارح رحمه الله قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المختصة أيضاً بالجلين من البسدييات التي يكتفي قيم التنبيه. وقد أجاب عن أصل الاشكال الفاضل النور بصاحب الخيصر الجامع الكبير بان الفعل المتعدى المبتنى صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط وتنبه الشارح رحمه الله في شرحه بان اذا ذكر في معرض تعريف النكرة وتميزها فعل مسند الى الفاعل متعلق بالمفعول وأنه لا محالة اضافية بينهما فالوصف المتأخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة الى الفاعل كالضابوية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المفعولية فالاول أولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله أي عبيدي ضربتته هو الضار بية وهو ليس بصفة النكرة وان أمكن أن يؤخذ من الفعل ما هو صفة لها كالمضروبية وحينئذ لا يتوجه ما يقال ان الترجيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير تناف وتداخل ولا تكون اضافة التعلق الى المفعول بية من اضافة الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان ذلك اضافة الى صفة هي العلة والشرط هو مضروب بية العبد للمخاطب كما أنها في الصورة الثانية ضار بية العبد له ولا يرد المبتنى للمفعول مشتملاً على ما هاب دبح لان وتعلق

وتعلق بالمفعول به وهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمتصافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا عما هو في ربط الصفة بالموصوف لاني التعميم وكونه ضرور بالانباتي اثر بطول سلم فانما عمل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر في الصورة الاولى ان لم يتحق واحد يلزم بطلان الكلام بالكسبية وان اعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فمعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بصربه مع قطع النظر عن انغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضمير به لان الكلام لتخسير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية به وبه ثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخسير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول

بختلاف مسألة الابلاء اذ لا يستند الى الزمان المبني للفاعل ولا المبني للمفعول كما يقرر في الخوف لم يوجد فهدا لامل الاعراض والكلام بعد موضع تأمل فتأمل (قوله ولا امتناع الخ) فيه بحث لانه عدني شرح المقاصد امتناع قيام الاضافيات المختصة بمعينين ايضا من البديهيات التي يكتفي فيه بالتنبيه فاذا ذكره ههنا بقضته ويمكن ان يدفع بان المذكور في شرح المقاصد قيام الشخص الواحد منها بالطرفين وما ذكره ههنا لا يبتنى على ذلك اذ لو قام بكل منهما فقدم مغاير للقيام بالاخر كما صرح به هناك حصل مقصوده (قوله والى المفعول في الوجود الخ) أي لاني التعقل امانى المتكافئ فظاهر واما في الزمان فلانه وان دل وضعا على مطلق أحد الأزمنة لا يدل على تعيينه وفيه بحث لان الفعل المتعدي انما يدل على مفعول ما لا يدل على تعيينه فلا وجه للفرق بانه يحتاج الى المفعول به في التعقل دون المفعول في الوجود فتأمل (قوله فاتصاله بالاول اشد) واما على القيام الحقيقي في قولهم انتفاؤه في المفعول به فهو في المفعول فيه أظهر اذا قربان في الحقيقة فعل الواطئ متصل به كالمضرب للضارب (قوله واثر المفعول به الخ) قيل فيه نظرا لانه بصدده ان ثبت أن المفعول به اثر في التعميم وكلامه ههنا ينافيه وجوابه ان هذا ورد لقول صاحب الكشف وايقظ المفعول به الخ وحاصله ان اثر المفعول به انما هو في ربط الصفة بالموصوف وضرورته لا تقدر فيه وما التعميم فانه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف الحاصل به لا من نفسه أولا وبالذات وليس الشارح بصدديان أن التعميم يحصل من المفعول به ابتداء بل بصدده حصول التعميم في صورة المفعول به ولو بواسطة الارتباط الحاصل به فلا منافاة (قوله وظاهر انه لا معنى لتخسير الفاعل

المدكور ليس الاوصف المفعول به قال (واما ثانيا فلان الفعل الخ) أقول هذا رد لقوله وايقظ المفعول به فضلة وقوله فاتصاله بالاول اشد أي اتصال الفعل بالمفعول به اشد من اتصاله بالزمان فينبغي أن يحصل العموم باعتبارها أيضا بل هو الاولى به قوله واثر المفعول به ههنا مناقشة في قوله فلا يظهر اثره بالتعميم يعني أن اثره ليس في التعميم ابتداء يصح ترتب عدم ظهوره على تقديره بقدرها بل في ربط الصفة بالموصوف غايته أنه يستلزم العموم ولا ضمير فيه وكونه ضرور بالانباتي ذلك الربط ولو سلم أنه ينافيه فالفاعل أيضا ضروري فكان ينبغي أن ينافيه ولا يظهر اثره في التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل أيضا ضروري لكنه غير فضلة فكيف يكون ضروري يادفعه بقوله وكونه ضروري يقال (وظاهر انه لا معنى لتخسير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل الخ) أقول فيه بحث لانه انما يستقيم اذا كان المقصود تخسير الفاعل الواحد بين مفعولين واما اذا كان المقصود تخسير الفاعل بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيد وعمر افعال ضمير بكرا أنت وانت مشير اليهما فالظاهر ان مراد المصنف رحمه الله

بأنتي بعرضها أو أيا ما تدعو افه الاسماء الحسنى قبل والاظهار ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين عتق عبد امن عبيدي دخل

كان عتقه) أي عتق
الواحد المنكر (معلقا
بضم به مع قطع النظر من
الغير فيتعلق كل واحد
باعتبارانه واحد منفرد
حينئذ لا يبطل الوحدة ولو لم
يثبت هذا) أي عتق كل
واحد (وليس البعض
أولى من البعض ابطال)
أي الكلام (بالكسبية
وفي الثاني وهو قوله
أي عبيدي ضمير به
يثبت الواحد ويخبر
فيه الفاعل) اذ هناك يمكن
التخسير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول
(شعوا بما اهاب دبع فقد
طهر)

وقوله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقوله سبحانه
ورفع بعضكم فوق بعض
درجات وأمثال ذلك يصلح
تظيراله ومراه انه غير
مذكور ومراه ادا به غير
الاولى مع الخلو عن
القرائن فلا يكون شيء من
الامثلة المذكورة تظيراله
وذلك مثل صاحب
الكشف بما ورد في الشعر
دون الايات (قوله
وهي نكرة تعم بالصفة
الخ) كسائر التكررات
والمراد الوصف المعنوي
لا خصوص النعت
المعنوي لان ما بعدها قد
يكون خبرا وصلة وشرطا
نحو أياكم أحسن عمالوا بكم

باعتق عبد امن عبيدي دخل

الرجال أنك لا تدل على
الخصوص ورد بمنع
هذا الفرق لاجل عموم
كلمة أى لم لا يجوز أن يكون
من اشتمال قوله عبدا
على التنوين الدال على
القرضية دون أى ولا
نسلم عمومها من غير
وصف وبأن الاستدلال
على هذا المدعى ليس بحجة
الجواب بالمضرد وعود
ضميره اليه بل بعدم العجة
الابه كما صرح به صاحب
الكشاف رحمه الله على
انه فيما نحن فيه كثير بل
مضرد وفى غيره قليل
(قوله لا يعنى الواحد)
وهو الاول ان وقع الضرب
على الترتيب لعدم المزاحم
والاقتناع اختاره المولى
منهم قوله قطع الوصف
عنه الخ لان الضرب
انما أضيف الى المخاطب
دون التكرار التى عبر عنها
بأى (قوله وهذا الفرق
مشكل من جهة العنق
الخ) أجاب عنه صاحب
الكشاف بان الضرب قائم
بالضارب فبالايقوم
بالمضروب لا متناع قيام
الوصف الواحد بشخصين
بخلاف قوله والله لا أقربك
اليوم أقربك حيث يعنى
بعجوم الوصف مع الاسناد
الى ضمير المتكلم حيث
لا يكون ايلاء فله أن
يجامها متى شاء لان

وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولافلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أى نظام
عبيدى وطئته دابتك أوعضه كابتك فهو حروا أما ثانيا فلان الكلام فيها اذالم يقع من المخاطب اختيار
البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغى أن لا يعنى واحدا منهم لعدم وقوع الشرط وهو
اختيار البعض أو يعنى كل واحد لما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز أن يعنى كل واحد منفردا

الخ اعترض عليه بان هذا انما يستقيم اذا كان المقصود تمييز الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان
المقصود تمييز الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيد وعمر و قال اضرب بكرا أنت
وأنت مشير اليهما فالظاهر أن مراد المصنف كاندل عليه عبارته أن التمييز لا يتصور فى الاستعمال الا
من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شأن أنه معذوم فى الصورة الاولى وفيه بحث اذ لا يخفى أن قوله
أى عبيدى ضرب به فلان فهو كذا التخيير لفلان ولا خطاب معه (قوله أما أول الخ) قد يجاب عنه بان الامثلة
المدكورة فى هذا المقام فى كتب الاصول والقواعد لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير فى الفرق عليه
ولا يضر الخلف فى بعض الصور لخصوص المادة كفى الفرق الاولى حيث فرق بالوصل والقطع بين ثم عدم
عنى أحدى أىكم حل هذه الخشية فهو حروا والخشية مما يطبق حلها واحدا اذا حلها معا مع أن مقتضى
الفرق المذكور عنى الكل لتحقيق الوصل وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول أن الحكم المذكور
متحقق فى المثالين المذكورين ونحوهما مع أن الضابط لا يطرد فيه ما ولا ينعكس كفى مثال الخشية ومن
البيان أن الجواب لا يدفعه (قوله وهو اختيار البعض) دون البعض الآخر كما هو مقتضى التخيير اذ
فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع يمكن فى الاباحة دون التخيير وبالضرب الثانى يتعين أن الاول لم يقع
على الوجه المأذون فلا ترجيح بالاولية وبالجملة شرط الحرية هو الضرب المأذون فيه وهو الضرب المنفرد
ولم يوجد فى معنى أن لا توجد الحرية أيضا (قوله لما ذكر فى الصورة الاولى) فيه بحث لان مقتضى
العنق وهو تحقيق المضروب به العنق بتحقيق فى الصورة الاولى والمانع منصف وهو التخيير المقتضى
لعدم الجمع والمانع موجود فى الصورة الثانية بل المقتضى غير متحقق وهو الضرب المنفرد الذى

تعالى كاندل عليه عبارته أن التخيير لا يتصور فى الاستعمال من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شأن
أنه معدوم فى الصورة الاولى قال (وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولافلان الصورة الثانية الخ) أقول
تحقيق مراد المصنف رحمه الله تعالى موقوف على مقدمة وهى أن القوم فرقوا بين الاباحة والتخيير بان
المراد فيه أحد الامرين فلا عكس الجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى فى
الآخر ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف يعنى ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول والله
التوفيق ان أيا واحد منكم فى الصورة الاولى ان لم يعنى واحدا يلزم بطلان الكلام بالمرء وان عنى واحد
دون واحد يلزم الترجيح بالمرء اذ لا أولوية للبعض أما اذا ضرب به معا فظاهر وهو أما اذا ضرب به على
الترتيب فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير فى الكلام حتى
منع الاجتماع كفى الصورة الثانية لم يكن للاولوية تأثير فى الاولوية وعلى التقديرين يتعين عتق الكل
لو وجود المقتضى وهو تعلق العنق بالضرب وانتفاء المانع وهو التخيير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضرب به لان الكلام التخيير للمخاطب فى تعيينه فحصل الاولوية بالاولوية فان ضرب واحدا
فقط يتعين وان ضرب واحدا بعد واحد تعين الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير
مانع من الجميع فلا يعطى الثانى حكم بل يصير الاول كالمفرد وان ضربهم معاً لم يتعين واحدا لانتفاء الاختيار
من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد فى ضمن ضرب المجموع تعلق العنق بواحد منهم للمولى اختيار
تعيينه ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى فاندفع بهذا التفسير الاشكال الثانى لان

بالمضروب

الفعل متصل بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عامرا بان المفعول به فضلة يثبت ضرورة

مروية كافي الضاربة وأما ثالثا فلانا لانسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا
 المروية معا على هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد بل لو ازان يعتق واحد منهم
 يكون الخيار الى المولى كافي الصورة الثانية وكذا اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح أن يقال
 لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لوازان يكون الكلام
 لا عتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل
 أي الرجال وأي الرجلين وأما اذا أضفت الى الشكوة فقد يكون للثنتين مثل أي رجلين ضربك أو الجمع مثل
 أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في أي عبيدي ضربك أو ضربته (قوله
 ومنهم امن) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاويلان تعمان ذوى العقول لان معنى
 من جاء في فله درهم ان جاء زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار اعم
 عمرو الى غير ذلك فبدل في صورتين الى لفظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخران
 فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص واردة البعض كافي قوله تعالى ومنهم من
 يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا

يستدعيه التخيير كما عرفت فعتق كل واحد في الصورة الاولى لا يستلزم تحققه في الثانية فليتم امل (قوله
 بل اذا ضربوه معا) وأما اذا ضربوه على الترتيب فينبغي أن يرجح الاول لان وضع أي لما كان لواحد
 ينبغى أن يرجح السابق رعاية للوحدة من كل وجه فيحصل اليه من ولا يعتق شيء من اللاحقين (قوله ويكون
 الخيار الى المولى كافي الصورة الثانية) وهذا هو المذهب لكن المفهوم من كلام المصنف أن الخيار الى
 الضارب ولهذا اعترض عليه سراج الدين الهندي في شرح المعنى بانه مخالف للمذهب وأجيب بان
 منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من
 تخيير المولى (قال المصنف هذا نظير الاول) اعترض عليه سراج الدين الهندي بان المخاطب موجود
 في الصورتين الا أنه في أحدهما فاعل وفي الاخرى مفعول بخلاف قوله ايما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه
 المخاطب فلا يكون نظير قوله أي عبيدي ضربك والجواب عنه أن وجود المخاطب وعدمه في الصورة
 الاولى نظر الى افاة للعموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أي سواء بنى للفاعل أو المفعول
 وهو ثابت في ايما اهاب دبغ كسوته في أي عبيدي ضربك فيكون نظيره بالامرية (قوله والاويلان
 تعمان) ولم يذكر المصنف الاستفهامية ولعل عدم التعرض لها لقلة فروعها (قوله كافي قوله تعالى ومنهم
 من يستمعون الخ) فيه بحث لان العموم فيمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ليس في جميع ما تصلح له كلمة

الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما لخيار البعض وهو الاول غاية أنه
 خالف مقتضى التخيير في الباقي فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا يقع من المخاطب اختيار البعض بل
 ضرب الجميع معا أو على الترتيب فيمتدذ ينبغي أن يعتق الاول في صورة الترتيب لوجود الشرط وهو
 اختيار البعض وهو الاول وعتق واحد غير معين في صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد
 ولو ضمن ضرب المجموع ولا يمكن ههنا عتق كل كافي الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا
 الثالث لان الواجبة لا تؤثر في الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق كل واحد
 لما عرفت من وجود مقتضى وانتفاء المانع وأما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة في هذا
 المقام في كتب اصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بنى المصنف رحمه الله
 تعالى الفرق عليه ولا يضره التخلّف في بعض الصور بخصوص المادة يؤيده أن مقتضى الصورة الاولى
 بحسب ظاهر اللفظ كان عتق كل من يحمل الحثية مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا واحد منهم ان

(ونحو كل أي خبر يزيد)
 هذا نظير الثاني فان التخيير
 من الفاعل المخاطب يمكن
 هنا فلا يمكن من أكل كل
 واحد بل أكل واحد
 لكن يتخبر فيه المخاطب
 ومثل هذا الكلام للتخيير
 في العرف (ومنهم امن وهو
 يقع خاصا كقوله تعالى
 ومنهم من يستمعون اليك
 ومنهم من ينظر اليك) فان
 المراد بعض مخصوص
 من المناقذين (ويقع عاما
 في العقلاء اذا كان للشرط
 نحو من دخل دار أبي
 سفيان فهو آمن فان قال
 من شاء من عبيدي عتقه
 فهو حر فشاؤا عتقوا
 وفمن شئت من عبيدي
 عتقه فاعتقه فشاء الكل
 يعتق الكل عندهما عملا
 بكلمة العموم ومن
 للبيان وعند أبي حنيفة
 رحمه الله

فيستقدر بقدره فلا يظهر
 أثره في التعميم بخلاف
 المفعول فيه فانه صرح به
 وقصد وصفه بصفة
 عامة مع ما بين الفعل
 والزمان من التلازم
 واعتراض عليه بان
 الضرب صفة اضافية لها
 تعلق بالفاعل والمفعول
 وهو وصف لكل منهما
 ولا امتناع في قيام
 الاضافات بالمضافين
 وبان أثر المفعول ههنا

انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضميرا لا ينافي في ربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى أحند الى الفاعل كان المصدر

المعنى متمكن لان من اذا كان للتبعض قطا هر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متمكنة وارادة الكل محتسبة (فوجب رعاية العموم والتبعض وفي المسئلة الاولى هذا مرادى لان عتق كل معلق بمشئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض (في عتق كل واحد مع رعاية التبعض) بخلاف من شئت فان الخطاب ان شاء الكل فشيئة الكل من المجموع مجتمعة فبسه فيبطل التبعض وهذا الفرق والفرق الاخر في أى مما تفردت به

للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بانه جمع من المشبهات (قوله بعقدهم الاواحد) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار المولى وذلك لان استعمال من في التبعض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرور هذا ابعاض فيعمل عليه مالم توجد قرينه تؤكد العموم وترجح البيان كافي من شاء من عبيدى عتقه فهو خرقرينه اضافة المشئته الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فان لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترى من تشاء ممن بقريته قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهم فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينه دالة على ان من للبيان دون التبعض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون

من بل فى كفار أهل مكة يوم الفتح من دخل داره فى ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت فى من يستمعون ومن ينظر لعمومها جميع ما كان متصفا بالسماح والنظر من المناققين فالسبب فى أن جعل الاول تاما والاخر خاصا ويمكن أن يقال المراد فى الاول كل من دخل دار أبى سفيان من كفار أهل مكة فهو آمن وليس المراد فى الثانى من المناققين كل من يستمعون اليه فالفرق ظاهر (قوله بجمع الضمير لا يدل على العموم) وكذا افراده لا يدل على الخصوص بل جواز أن يكون للقطه (قوله هو الشائع الكثير) وكثرة الاستعمال تقتضى مبادرة الفهم وهى اماراة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك هناك وهذا لا ينافى قول أئمة العربية أن أصلها ابتداء الغاية أى دخولها على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض فلا يخول عن التبعض ويحتمل أن يكون مراده ان أصلها التبعض بعد ابتداء الغاية فلا يعدل عنه الى البيان الا بدليل (قوله الى ما هو من الفاظ العموم) يعنى من فلا يرد ان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضاف اليه المشئته (قوله بقريته قوله فاستغفر لهم الخ) القرينه الاولى قرينه العموم من فى الآية الاولى ووجه كونه قرينه له ان الانسب عموم استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لهم جميعا والقرينه الثانية قرينه للعموم من فى الآية الثانية لان معنى الآية والله أعلم ذلك التقوى ايضا الى مشيئتك أقرب الى قره عيونهم وقلة خزائنهم ورضائهم جميعا ومن البيان أن أعينهم انما تعدا أسوى بين الجميع فى جواز الايواء لكل واحد منهم فيكون هن تاما (قوله على أن من للبيان) هذا تحقيق الحق فى المسئلة لا شرح لكلام المصنف حتى يرد أنه لا يطابق المشروح لتصرح المصنف بان من فى المثال

كانت الحشينة مما يطبق جملها واحد فمألوها وبعث الكل اذا كانت مما لا يطبقه واحد رعاية لتخصيص المادة واعتراض بعض شراح المعنى على المصنف رحمه الله تعالى اولابان كلامه يقتضى أن يكون الخيار للضارب والمذهب أن الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا وثانيا بان الخطاب موجود فى الصورتين الا أن فى احدهما فاعلا وفى الاخرى مفعولا بخلاف قوله أعياما هاب دبغ اذ لم يوجد منه الخطاب فلا يكون نظير قوله أى عبيدى ضربك وأقول الجواب عن الاول منشؤه عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وخيار الخطاب المواصل من تخيير المولى بعد وقد سبق تحقيقها ان كان على ذكر مندوعن الثانى أن وجود الخطاب وعدمه فى الصورة الاولى نظرا الى فادة العموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أى سواء بنى للفاعل أو المفعول وهو ثابت فى أعياما هاب دبغ كشيئته فى أى عبيدى ضربك فيكون نظيره بالامر به قال (مالم توجد قرينه تؤكد العموم وترجح البيان كافي من شاء من عبيدى العتق الخ) أقول فيه بحث أما اول فلان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضاف اليه المشئته بل مع ملاحظة معنى وهو محل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن من ههنا أيضا للتبعض فلا يصلح أن يكون قرينه وأما ثانيا فلان قوله بقريته قوله واستغفر لهم الى آخره

المفعول

الظرف فى المفعول فيه وهو متحقق فيها على كل حال وقد نص هذا المعترض فى شرح المقاصد

المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهرو بينهما فرق آخر تفرد به المصنف بقوله أن من
يحمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وحوود البعض في ضمن الكل
وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعض أخذاً بالمتيقن المقطوع وتر كالمحمول المشكوك في من
شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبعض من بان يعتق كل واحد لانه لماعاق عتق كل المشيئة مع
قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضاً من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو
شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكيفية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء
المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل
واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد

الاول أيضاً للتبعض عند أبي حنيفة وأما شرح كلام المصنف فقوله وبينهما فرق آخر الخ (قوله
وضعه ظاهراً) لانه قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك على أن المشيئة كما تقع صفة
للفاعل تقع صفة للمفعول وأيضاً للمفعول وان كان عتقه لكن مشيئة عتقه تقع صفة له (قوله فيحمل من
على التبعض) قيل لقابل أن يقول انما يجوز جل من على التبعض لوجاز وضع لفظ بعض في موضعها
اذ قد ذكر ابن هشام ان علامتها امكان سد لفظ بعض مسداً كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه حتى
تتقوا بعض ما تحبوز وهو مجتمع في الصورتين أما في الاولى فلانه يكون التقدير من شاء بعض عبيدي عتقه
وهو مجتمع لان شاء مسند الى ضمير من فلا يجوز اسناده الى بعض أيضاً فيبقى الارتفاع وأما الثانية فلانه
يكون التقدير من شئت بعض عبيدي عتقه ويلزم تعدد شئت الى مفعولين وقد يجاب بان ذلك يصح
في الصورتين بطريق الابدال والحق أنه لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هي علامة له (قوله سقط معنى
التبعض بالكيفية) فيه مناقشة وهي ان هذا يخالف لما ذكره الاكرم من أن التبعض متيقن على
التقديرين ثم ان هذا التيقن وان كان تعرض له الشارح في أوخر البحث الا انه بعد في سياق الكلام
على تسليم ذلك التيقن (قوله ويمكن الجواب الخ) قيل فيه بحث لان تعلق المشيئة بكل على الانفراد لما
كان أمر اباطن الاطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل اظهار الترتيب دليلاً عليه كما جعل الاخبار عن المحبة
دليلاً عليها فيعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه وأنت خير بان المناسب لجعل الاخبار عن
المحبة دليلاً عليها جعل الاخبار عن مشيئة كل على الانفراد دليلاً عليها لا جعل نفس الترتيب كذلك لانه
من قبيل الافعال وما جعلوا الفعل دليلاً في مثله وبالجملة الترتيب في ذكر المشيئة لا يستلزم الترتيب في أصل

مخالف لما سبق أن جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسمايات
قال (وضعه ظاهراً) أقول لانه قد عرفت أن من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك ولهاذا قال المصنف
وجه الله تعالى بطريق انفرج فان من شاءوا أيضاً التسليم المذكور باطل لان عموم العتق يستلزم عموم
من فيكون من موصوفاً بالسبب وان لم يكن موصوفاً بالنقل الجواب عن الاول ان منشأ جعل العموم في
قوله يؤكده العموم مغاير للعموم في قوله من ألقاها العموم أخذاً من سوق الكلام وملاحظته كون
نا كيد العموم مقتضياً لتعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم في الموضعين واحد هو عموم من والمعنى
مالم يؤكده نية يؤكده عموم من وترجع كون من للبيان كافي المثال الاول فان ثبوت المشيئة الى من يؤكده
عمومه الظاهر ويرجع بيانية من وعن الثاني ان القرينة ليست جمعبه الضمير بل ذكر الاستغفار فانه
يرتفع بالعموم ولو سلم فكونه قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل يكتفي بعدم اقتضاره على البعض وكذا
الطال في قوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن قال (ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة) أقول فيه بحث لان
تعلق المشيئة بكل على الانفراد لما كان أمر اباطن الاطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل رعاية الترتيب دليلاً

وكون اتصال الفعل
المتعدى بالمفعول به أشد
لاحتياجه في التعقل
والوجود جميعاً دون
المفعول فيه فان احتياجه
اليه في الوجود فقط فغ انه
فما لا يدخل له فيما نحن
بصدده معارض بان
الزمان يدل عليه الفعل
وضعا وانه لازم لكل فعل
متعدد أو غيره وكون
احتياجه اليه لانه فعل
بخلاف المفعول به حيث
لا يلزم لكل فعل ولا يدل
عليه ولا يحتاج اليه لانه
فعل بل لانه متعدد وتحقيق
ذلك ان الفاعل اذا أحدث
فعلاً صدر منه صفة
حقيقية تقوم بالفعل
وصفتان اعتباراً بان
تقوم احدهما بافعال
وهو المصدر المعنوي
ومعنى فعله ومن مقولة ان
يقول والاخرى بالمفعول
وهو المصدر الجهول
ومعنى فعله ومن مقولة
ان يتفعل والمقولات
حقائق مختلفة متباينة
والصفة الحقيقية التي هي
الحاصل بالمصدر هي
غاية المقولتين ومنتهاهما
وتكون كما وكيفا ووضعاً
وأينافي المثال المذكور
في المتن أولاً وصف بالفعل
العبيد فيهمهم بالوصف
دون المشعول المخاطب
وفي المثال الثاني وصف به

(قوله وليس البعض أولى الخ) منع ذلك بان السابق أولى وأرجح على تقدير ضربهم على الترتيب للوحدة من كل وجه فيجوز به اليقين ولا يعتق أحد من اللاحقين ولا يلزم من عدم الأولوية على تقدير الاجتماع عتق كلهم بطوار أن يعتق واحد منهم ويكون الخيار للضارب بالتخيير الحاصل من المولى على ما هو مبنى كلامه أو على المولى على ما هو المذهب ألا ترى أنه يعتق الواحد المبهمة اعتق واحدا من عبيدي مع خيار التعيين إلى المولى والجواب عنه إن المولى انما عاق العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل ولعل المصنف لا يسلم مدخلية السابق فيه ولا الاختيار من أخذ وقد أمكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء معنى الوحدة فإى حاجة إلى اعتبار السابق واختيار المعتق بخلاف العتق المبهمة فإنه لما وقع كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد (قوله اذ هنا علك التخيير الخ) قبل عليه هذا غير مطرد في مثل أي عبيدي وطئته دأبتك أو عضه كما يكفه وحرا لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل الخاطب قلت لاشك في اختيار مخاطب في المثال الذي أورده المصنف

أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعض وههنا نظر وهو أن البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكليّة لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعض متيقن وهو المشيئة القائمة بالنفس حتى يتحقق تعلقها بكل على الانفراد وبهذا يندفع ما أورده على الشارح من أن جوابه لا يتمشى نعم رد على الشاوح أن جوابه لا يتمشى فيما اذا صرح بمشيشة كل على الانفراد بان قال شئت عتق هذا أو عتقه أو شئت عتق ذلك الخ أعنته إلى أن يستوعبهم فتأمل (قوله وههنا نظر الخ) قال الفاضل الشريفي هذا النظر إنما يرد على ما فهمه لا على ما أراده فإنه قال التبعض متيقن بمعنى أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعض والبيان فلم يدع أن التبعض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن وما يدل على ذلك أنه قال فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة وإن وقع في بعض النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعض والبيان وحكم بأنه متيقن ومؤداه كؤدى العمل بخصوصية البعض ورد عليه بان تفسير التبعض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الصهير في قول المصنف ولا يراجع إلى التبعض الذي هو مدلول من لانه المذكور سابقا ويؤيد الرد قوله مشيشة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعض فان مشيشة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعض بالتفسير الذي ذكره بل بطلان التبعض الذي هو مدلول من وأنت خير بان أمر الضمير سهل لجواز أن يرجع إلى أجزاء التبعض المجرد أعنى التبعض المطلق أو يجهل على الاستخدام وأما التأييد الذي ذكره فليس بشئ لان الكلام قياسا بق تعلق المشيئة بالكل وأين التبعض بمعنى القدر المشترك الصالح للبعضية المجردة وهو ظاهر (قوله هي البعضية المجردة النافية للكل) قال الشارح فيما نقل عنه لاتفاق النجاة على ذلك حيث احتجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله

عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليل على ما يعتق من سوى آخرهم بلا احتياج إلى ما ارتكبه قال (فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعض) أقول قيل لاتفاق النجاة على ذلك حيث احتجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا إلى أن قالوا لا يعبدان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الأمة فلم يذهب أحد إلى أن البعضية لاتنفي الكليّة وفيه بحث اذا فاضل الرضى صرح بعدم المناقاة بينهما حيث قال ولو كانا أيضا خطابا إلى أمة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض كلها بل عدم غفران بعضها مناقض غفران كلها قال (وههنا نظر وهو ان البعضية الخ) أقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد المصنف رحمه الله تعالى فإنه قال التبعض متيقن بمعنى أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعض والبيان فلم يدع أن التبعض الذي هو مفهوم لفظ متيقن يدل على ذلك انه قال وإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعض والبيان وحكم به لانه متيقن أقول الرد في ذلك ان تفسير التبعض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الصهير في قول المصنف رحمه الله تعالى ولا يراجع إلى التبعض الذي هو مدلول من لانه المذكور سابقا فيفسد قوله فلم يدع أن التبعض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن يؤيد النظر قوله فوجب رباية انعموم والتبعض وقوله مشيشة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعض فان مشيشة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعض الذي هو مدلول من فلا عبرة بنسخة تخالف السياق والسياق والعجب أنه يستدل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جبهها كذلك ومراده مطابق البعضية بغير صحيح أيضا لان أصل المقصود حل من على التبعض وظاهر ان ثبوت العام

ظاهر

ظاهر (قوله ومنها مافي غير العقلاء) . هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقروا أما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر مما بالعموم كما في قولهم ان كان مافي بطنك غلاما فان حرة قلنا بناء الامر على التيسر على أن المراد ما تيسر بصيغة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب معتنرا (قوله وقد مر وجهها) أما وجه قول أبي يوسف ويحمد وجهها الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الاطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعض فيجب أن يكون ماشاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكان) ليس المراد انهما الا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذ كرشمس الأئمة وغيرها السلام أن كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لانه كذا قد دخلوا على التعاقب فالنقل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا لو وصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل)

بغير الذنوب جميعا الى ان قال بغير جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم فوج عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب أحد الى أن البعضية لا تنافي الكليته ورد عليه الشرع بان الفاضل الرضى صرح بعدم المناقاة حيث قال واذا كانا أيضا خطابا بالامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها (قوله ومنها مافي غير العقلاء) أي في ذواتها وقد يستعمل في صفات العقلاء كما قيل والسماء وما بناها أي والقادر الذي بناها ذكره في الكشف وغيره (قوله على أنه يعم العقلاء وغيرهم) ان أرادوا به انه يستعمل فيهما ولو يجاز في أحد هما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فمتوع يدل عليه ما روي أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عبدت الملائكة والمسبح اقترأهم بعدون فقال عليه السلام ما أجهل يا بخله قومك أما علمت أب ما لا يعلم (قوله فان قيل ففي قوله تعالى فاقروا الخ) قيل الاعتراض غير وارد لان ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر بصيغة الانفراد متعلق بما ذكر في نظم الآية وهو قوله تعالى فاقروا فيصير المعنى فاقروا بصيغة الانفراد ما تيسر (قوله فيجب أن يكون الخ) الاظهر في العبارة أن يقول فالماذون لها مشبهة البعض من الثلاث (قوله والله خلق كل شيء) هكذا وقع في أكثر النسخ إلا أن الواقع في القرآن العظيم وخلق كل شيء وفي موضع آخر المخلق كل شيء قال في تفسير القاضى الشيء يختص بالوجود لانه مصدر شئ أطلق بمعنى شاة تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما قال الله تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله ومعنى شئى أى شئى وعوجه وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجمله وعليه قوله تعالى ان لله على كل شئ قدير والله خالق كل شئ فهمها على عمومها بالمشوية (قوله ومن وما) ذكر ما على سبيل التغليب والافهم بسبق وقوعه خاصا واستعارته لمن لا يقيد ذلك لان المراد به مجرد استعماله فيمن يعقل كما هو المتبادر من السياق (قوله وذ كرشمس الأئمة وغيرها السلام الخ) قيل في كادهما اشكال وهو انهما جعلتا كلمة كل خاصة فيهما في صورة الدخول فرادى على الواحد فما توجبها قولهما على تقدير الدخول معا والجواب أن النزاع في كون التناول على سبيل البدل من قبيل العموم لا في أصل المسئلة فتوجبها على تقدير الدخول معا ما ذكره المصنف رحمه الله (قوله وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم) قال في فصول البسداء نوع توفيقا بين قولى الخصوص والعموم

لا يستلزم ثبوت الخاص الخ قال (لان قوله تعالى والله خلق كل شيء مخصوص الخ) أقول هكذا وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها لان قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ وفي آخر الله ربكم خالق كل شئ

ففي ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه بتفرد كل المصروبين بوصف المصروبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب بصيغة العبيد

لان المراد الكل وان قال طابق نفسك من ثلاث ماشئت تطلق نادونها وعندهما نانا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكان في العموم مادخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة كعموم الافراد وان دخل على المعرفة فله موع قالوا عتوم على سبيل الانفراد أى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن أو لانه كذا

رحمه الله وأما فيما لا يكون التخيير مقوضا الى مخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا الجمعى أنه يعنى واحد منهم يتخير في تعيينه الفاعل بل يعنى أن العتوق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل في فعله في صورة الانفراد ويكون عن مقامهم مافي صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه الى المولى أو المخاطب صوتا للوحدة بل يجرى هذا في مثل أى عبيدى أصابه الخبي أو أخذه الوجع وفي الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة

فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه بتفرد كل المصروبين بوصف المصروبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب بصيغة العبيد

يعني اذا اضيف لفظ كل الى الشكوة فهو له موم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فله موم اجزاها فيصح كل رجل يشبه هذا الرجل بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال بحمل هذا الخبر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا معا فين فالقول للدول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أي كل واحد من العشرة لداخلين معا أولا بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فصح الحصن وذلك لان الداخل أولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أي لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف قد دخله عشرة معاه لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس بموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنالم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز أن يحمل من استعارة عن الكل

فيعمهم بالوصف على رأى المشايخ وجهم الله ويكون هو المعاق عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على رأى المصنف رحمه الله وفي المثال الثاني قطع الوصف

وعده خاصا بعارض القيد لينا في عده فاما باصله كافي كل من دخل هذا الحصن اليوم ووحده قبل كل أحد وقال في حواشيه عليه والتحقق أن كل ومن فاما وضعه قيد بخصان بالقيود العارضة وقد علم في العلوم الحقيقية أن الخصوص بحسب الوجود لا يتناقى العموم بحسب المفهوم حيث قالوا تقييد الكل بالكل لا يقيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود فجاز أن يعد كل منها ما بحسب الاصل والمفهوم وخصوصا بحسب العارض والوجود فالقولان من المشايخ ناظران الى الاعتبارين (قوله فله موم اجزاها) فيه بحث لا تتقاضه بحديث ذي اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان ويقول الشاعر

قد أصبحت أم الخير تدعي * على ذنبا كاه لم أصنع

قال في فصول المبادئ مرادهم والله أعلم ان الداخل على المعرفة بوجوب العموم الافرادى في اجزاها بتقدير جزء منكرو المعنى كل جزئي من اجزاء الرمان ما كقول (قوله اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله) يريد تقييد المتخلف الواقع في عبارة المصنف مطلقا وهم من ظن أن فيه ردا على شمس الائمة السرخسى حيث قال كل واحد من الداخلين كان فردا ليس منه غيره وهو اول من الناس الذين لم يدخلوا فاجاب بانه لا خلاف بين الباريين تحميها فان من قدر دخوله لم يدخل ومن لم يدخل أمكن ان يقدر دخوله بعد ذلك الا يرى أنه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق النقل رأيت خير بان مراد الشارح مجرد التبيين على وجوب تقدير الدخول في المتخلف لتتحقق الاولية في كل من العشرة الداخلين معا فان فرق بين العبارتين ظاهرا لان في احدهما التصريح بواجب اعتباره دون الاخرى هذا ثم كون كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بناء على أن التقدير أنه اعتبر ووحده دون التسعة الباقية فصار فردا سابقا سابقته بها (قوله لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء) لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كان ليس معه غيره لعدم المقضى ههنا واذ لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق (قوله بل عموم الجنس) وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كما سبق في أول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين أن يراد به فرد دخل أولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحكم على الحكم لازم فلا يستحق المجموع النقل (قوله وهنالم) أي في المثال المسد كور لم يتحقق أحد دخل أولا لان المفروض أن الداخل عشرة ولا يستحق

فلا يتم على رأيهم ويبطال معنى الوحدة اذا عم على وأيه فلا يعنى الا الواحد وينقل اليه من الاول في صورة الترتيب ولا يقع شيء في صورة الاجتماع ولو سلم فيكون عتقاهما ما يكون الخيار فيسه الى المولى فليتأمل (قوله وهو يقع خاصا الخ) بجمع الصلة وافرادها نظر الى اللفظ والمعنى لتعدد بعضاها كما في الايتين واء عرض عليه بان العموم في من دخل دار أبي سفيان الخ ليس في جميع ما يصلح كلمة من بل في كفار مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما لعمومها جميع من يسمع ومن نظر من المتناقضين فكيف يجعل الاول عاما والثاني خاصا وأجيب بان المراد في الاول كل من دخل منهم في هذا اليوم وفي الثاني ليس كل من يسمع وينظر (قوله يعنى الكل الخ) من الاعتاق وكذا في قوله بعموم الارواح يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذا يقع العتق بنفس المشيئة لان في المشيئة

قال (وذلك لان الداخل أولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الخ) أقول يريد بيان وجه تقييد المتخلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان اولية الاول انما هي بالنسبة الى الثاني فاذا تخلف لكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول أيضا فلا بد من تقييد المتخلف بكونه مقدر الدخول بعد الفتح قال (لم يكن لهم) أقول أي لم يكن لكل منهم ولا للمجموعهم نقل واحد قال (لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس) أقول يعنى أن عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على

او

أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدوا عموم من اغمايبت ضرورية ابهامه كالشكوة في موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة (قوله وهما فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازاً للسابق على الغير مطلقاً سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالمختلف اجزى فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان تكون من شكوة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لمكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولاً فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نقل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى في صورة الدخول فرادى ان يستحق النقل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المختلف وليس كذلك لتصر بهم بان النقل للدول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الاعلى الاول خاصة وما يجب التنبه له ان اولاهنا ظرف بمعنى قبلي وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قوله اسم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولاً مثلاً اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولاً) اعلم ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكوراً بمجرد لفظ من اومع اضافة الكل أو الجميع اليه

واحد منهم نقل (قوله فلا مشاركة تصح الاستعارة) فيه بحث من وجوه الاول ان العموم جامع الثاني ان الجميع استعير لكل كاصح حوايه ولم تفسر مخالفتها في قيد الانفراد والثالث ان عموم من وضعى للاستعمال كالشكوة في سياق النفي قال الجدل المحقق في حواشي فصول البدائع والحق ان يقال لا حجر في الاستعارة لكنها لما كانت في لفظ الجميع متعارفة مستعملة فيما بينهم بدلالة التشبيح ذكرها ولم يكن استعارة من الكل أو للجميع متعارفة لانها خلاف مقتضى التشبيح ليدكرها وفي كون استعارة من الكل خلاف مقتضى التشبيح نظر لانه اذا لم يستعمل بحسب النقل فيما اذا قيل من دخل هذا الحصن فله كذا دخل عشرة متعابحلاف ما اذا استعير للكل (قوله وهو بهذا المعنى لا يتعدد) فيه بحث لانه يمكن ان يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لا ينافى ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجازى (قال المصنف اقتضى عموماً آخره لا ينفرد) قد يناقش فيه بمنع لزوم اللغوية بناء على ان أقل ما في الباب ان يصير محكمى العموم وبدون كل ليس بمحكم (قوله ان اولاهنا ظرف) قال صاحب الترتيب جرد عليه انه لا يجوز ان يكون حالاً من ضمير من دخل فلا يحتاج الى قوله ان معنى قوله اسم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولاً اسم لذلك وجوابه انه لو لم يكن ظرفاً بمعنى قبل لم يبق لتعويبه وجه كما اشار اليه الشارح في صدر الكتاب حيث شرح قوله حامداً لله أولاً وثانياً ولذا قال المصنف هذا الكلام للتحريض

سبيل الانفراد بان يعتبر كل واحد كانه ليس معه غيره ويستحق النقل التام في صورة الدخول محتملاً بعد التقييد باولاً بل عمومه عموم الجنس وهوان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه كما سبق في اول الفصل فاذا قيل بالاولية تعين ان يراد به فرد دخل أولاً لا به محكم فى الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجهوع نفساً وهما أى في المثال المذكور لم يتحقق أحد دخول أولاً لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نفلاً فبطل ما قيل انه مخالف لما مر في اول الفصل ان عموم من دخل هذا الحصن اولاً وعموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعانق وحده آخر لان ما سبق كان في بيان معنى من دخل أولاً وما ذكره هنا في بيان من دخل بالانقييد باولاً فليتمأمل قال (وهما يجب التنبه له ان اولاهنا ظرف الخ) اقول يريد بيان وجه كونه منوفاً في صورة اقل التفضيل المشوع من

فيمقتضى العموم في الاول في متعدد الاول وهذا الفرق قد تفرقت به أيضاً وتحققه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره في قوله من دخل هذا الحصن أولاً يمكن حل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اذ ما في قوله كل من دخل أولاً فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولاً فاقضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل أولاً فلا يمكن حل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعدداً فراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المختلف (وجمع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل عشرة فلهم نقل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعار الكل) كذا ذكره في خبر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع بحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى بحمل على المجاز لانه في حال لتكامل لابدان يراد أحدهما معناها وازادة كل واحد

واحد منهم نقلا تاما فهنا
 يراد الأمر الأول حتى
 يستحق الأول النفل
 سواء كان واحدا أو أكثر
 ولا يراد المعنى الحقيقي
 ولا الأمر الثاني حتى لو
 دخل جماعة يستحق
 الجميع نقلا واحدا وذلك
 لأن هذا الكلام
 للتخريص والحث على
 دخول الحصن أو لا فيجب
 أن يستحق السابق النفل
 سواء كان منفردا أو مجتمعما
 ولا يشترط الاجتماع لأنه
 إذا أقدم الأول على
 الدخول فتحلف غيره عن
 المسابقة لا يوجب حرمان
 الأول عن استحقاق
 النفل فالقرينة الدالة على
 عدم اشتراط الاجتماع
 فلا يراد المعنى الحقيقي
 وأيضا لا دليل على أنه إذا
 دخل جماعة يستحق كل
 واحد من الجماعة نقلا
 تاما بل الكلام دال على
 أن للجموع نقلا واحدا
 فصار الكلام مجازا عن
 قوله السابق يستحق
 النفل سواء كان منفردا
 أو مجتمعما فان دخل
 منفردا أو مجتمعما
 يستحق لعموم المجاز
 فالاستحقاق مجتمعما
 ليس لأنه المعنى الحقيقي
 بل لدخوله تحت عموم
 المجاز وهذا بحث في غاية
 التدقيق

وعلى التقدير الثالث إما أن يكون الداخل واحد أو متعددا معا وعلى سبيل التعاقب بصيرتة فان
 كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من دخل فظاهرا وأما في جميع
 من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع وإظهار الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى
 لأن الجلالة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل
 واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لأن لفظ جميع لا يحاطه
 على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على
 سبيل الأفراد كما هو وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للأول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل
 فظاهرا وأما في الجميع فلأنه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلالة في
 دخوله وحده أقوى وهو بالنفل أخرى كذا ذكره نحر الإسلام واعترض عليه بأن في ذلك جمعا بين الحقيقة
 والمجاز لأنهم لو دخلوا معا استحقوا النفل لعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم عملا
 بمجازه كما إذا لم يدخل الا واحد وأوجب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى
 أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة
 والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة على
 حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال قتل أسدا ويراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد بمثابة سبع
 كأن اذ لو أريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو أريد مجازهم لم يستحق الجميع نقلا واحدا بل يستحق كل
 واحد نقلا تاما كما إذا صرح لفظ كل فالدفع هذا الأشكال أو رد المصنف كلاما حاصلا له أن الجميع ههنا
 ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المنافهة عن ذلك وهي أن
 هذا الكلام للتشجيع والتخريص على الدخول أو لا على ما ذكرنا وليس أيضا مستعارا للمعنى كل من دخل
 أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في
 الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كالأفراد لعموم المجاز وهذا المعنى بعض
 معنى كل من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة لم يكن لكل واحد من
 آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل أولا فان قوله كل الأفراد
 يدل على أمرين معناه أن مندوله ههنا ع الأمرين إذ ليس كل واحد منهم مأمولوا على حدة حتى يكون مشتركا
 بينهم فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق
 كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت
 عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة أنه لا دليل على
 الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا
 يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لعموم
 الداخلين معان نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة بتفريع على عدم إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو جازوا

والحث على دخول الحصن أولا فاعتبر أولا ظرفا (قوله واعلم أنهم الخ) فيه بحث من وجوه الأول أن اعتبار
 دلالة النص في كلام الشارع ظاهر وأما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال رجل لرجل أعط هذا
 درهم زيد الفقير وصلاحه لم يكن له أن يعطيه عمر الكونه أفقر منه وأصل اللهم إلا أن يقال كلام

دخول التنوين فينبه بأنه ظرف بمعنى قيل ولم يعتبر فيه كونه من أوصاف الداخلين حتى يكون غير
 منصرف فلما ورد عليه أن كونه ظرفا ينافيه قولهم أن الأول اسم للفرد لسابق رده بقوله فكان المراد من
 قولهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم له وانما يقال مثلا لعدم انحصار الأولية في الداخل

الكلام

الأولى نعم بعموم الصفة التي هي مشيئة الفاعل وهو العيب وفي الثانية المشيئة صفة للشأن فلا

النبي عليه السلام في الكعبة
 فيكون هذا في معنى
 المشترك فيما مل فان
 ترجح بعض المعاني بالرى
 فذلك وان ثبت التساوى
 فالحكم في البعض ثبت
 بفعله عليه السلام وفي
 البعض الآخر
 بالقياس قال الشافعي
 رحمه الله لا يجوز الفرض
 في الكعبة لانه يلزم منه
 استئثار بعض اجزاء
 الكعبة ويحمل فعله
 عليه السلام على النقل
 ونحن نقول لما ثبت جواز
 البعض بفعله عليه
 السلام والتساوى بين
 الفرض والنقل في أمر
 الاستقبال والاستئثار
 حالة الاختيار ثابت
 فيثبت الجواز في البعض
 الآخر قياسا (وأما نحن
 قضى بالشفعة للجار فليس
 من هذا القبيل وهو عام
 لانه نقل الحديث بالمعنى
 ولان الجار عام) جواب
 عن اشكال وهو ان يقال
 حكاية الفعل لما لم يتم فما
 روى انه عليه السلام
 قضى بالشفعة للجار لا يدل
 على ثبوت الشفعة للجار
 الذي لا يكون شرى كما جاب
 بان هذا ليس من باب
 حكاية الفعل بل هو نقل
 الحديث بالمعنى فهو حكاية
 عن قول النبي عليه السلام
 الشفعة ثابتة للجار ولئن
 سلمنا انه حكاية الفعل لكن

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النقل ثابتا بدلالة النص لكني (قوله مسئلة)
 تحرر ير محل النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي عليه
 السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نسي عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب
 بعضهم الى عمومه لان اظاهر من حال الصحابي العدل العارف بالغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بحقيقته
 وذهب الاكثرون الا انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية
 لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله مثل لذلك بقول الصحابي صلى
 النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل

الخليفة فيما خلف فيه ككلام الشارع الثاني ان المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن
 لا تشجيعهم مطاقا وقع الحصن قد لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والمحقق بدلالة
 النص يجب ان يكون المعنى الداعي الى الحكم فيه مسار بالانتماء لخصوص عليه أو أقوى ودخول الجماعة
 أدخل في المقصود من دخول الواحد وعلم من هذا ضعف قوله بانه فلما استحققه الجماعة بالدخول فالواحد
 أولى الثالث ان المفهوم بدلالة النص يجب ان لا يبطل المنطوق والانفراد يبطل الحقيقة الجمع (قوله
 تحرر ير محل النزاع الخ) قال الفاضل الشريفي المشهور اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم وأما نحو صلى في
 الكعبة فقد جعل مسئلة أخرى هكذا الفعل المثلث لا عموم له وهذا هو المناسب وقال بعض الفضلاء
 يترأى ان المسئلة التي أوردتها المصنف ههنا ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثلث لا عموم
 له وهي متفق عليهم بين الحنفية والشافعية وعنوانت هذه المسئلة التي ذكرها الشارح بحكاية الحال
 لا بحكاية الفعل ويدل على ما ذكره تمثيل المصنف وتعليقه وعدم ذكر الخلاف فيه لاحد ومنعه كون
 مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل فإيتنه انه عنوانها بحكاية الفعل ولا مشاحة فيه (قوله مثل نسي عن
 بيع الغرر) وهو ما طوى عنه علمه قال في المغرب نسي عن بيع الغرر وهو الخطر الذي لا يدري أي يكون
 أم لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء (قوله ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة) المراد
 بالواقع هو الفعل المحكى كما يدل عليه صريح كلام المصنف وفيه بحث اذ بعد تعميم الفعل لفعل اللسان كما
 يدل عليه سياقه لم يتعين انتفاء العموم في المحكى لاحتمال أن يكون صادرا عنه عليه السلام لا يتبعوا
 بالغرر والشفعة للجار اللهم الا أن يقال العموم بطريق القطع انما يكون في الحكاية دون المحكى

الحقيقة في قولنا من جاء أولا ويحسد ذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قيل لا حاجة الى هذا التقدير لان الداخل
 أولا يصدق عليه أنه أول الداخلين فيصيرهم - اذا - الاعتبار من أوصاف الداخلين قال (تحرر ير محل النزاع)
 أقول ذكر الشافعية مسئلةين الأولى ان الفعل المثلث لا عموم له وذكره صوراً احداها أنه لا يعم
 أقسامه وجهاته فاذا قال الراوي مثلاً انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النقل والفرض
 فلا تعين الا بدليل ثابتهما عمومهما في الزمان ولا يدل عليه ثالثهما عمومها للامة الثانية ان الصحابي اذا
 حكى حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نسي عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار
 اصبغته وهو حكاية حال فيعمل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى أورد الشق الاول من المسئلة الأولى
 ولما كانت الثانية شبهة بها أوردها بطريق الاشكال وأجاب عنه بان منع التسليم تقرير الاشكال أن
 ما روى انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان انتفاء فعل اللسان وتقرير
 الجواب لان سلم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثلث الذي لا عموم له فعل الجوارح ولو
 سلم انه حكاية الفعل باعتبار تعميمه لفعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكى الذي
 كلامه بل من المعرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت ذلك ظهر لك اندفاع انظار أما الاول فلان

الجار عام لان اللام لا تستغراق الجنس لعدم المعهود فصار جاراً كما قال قضى بالشفعة لكل جار

والجواب قطعاً أو الظاهر
انه جواب مع احتمال
الابتداء أو بالعكس أي
الظاهر انه ابتداء كلام
مع احتمال الجواب (نحو)
أليس لي عليك كذا فيقول بلى
أو أكان لي عليك كذا
فيقول نعم) هذا نظير غير
المستقل (ونحو سهرى
فجهدوني ما عرف فرجم)
هذا نظير المستقل الذي
هو الظاهر انه جواب
قطعاً (ونحو تعال تغدمني
فقال ان تغدبت فكذا
من غير زيادة) هذا نظير
المستقل الذي الظاهر
انه جواب (ونحو ان
تغدبت اليوم مع زيادة
على قدر الجواب) هذا
نظير المستقل الذي
الظاهر انه ابتداء مع
احتمال الجواب في كل
موضع ذكر لفظ نحو
فهو نظير قسم واحد
(في الثلاثة الاول يحمل
على الجواب وفي الرابع
يحمل على الابتداء
عندنا)

تكون صفة للعيد فلا
تعم ويقبل انما ترجم
البيان وتأكد العموم
في الاولى على التبيين
الاصلي فيمن يقرينه
اضافة المشيئة الى ماهو
من الفاظ العام كقول
تعالى فاذن لمن شئت
منهم بقرينه واستخفر

لهم وقوله ترجمي من شاء منهم بقرينه ذلك أدنى أن تقر أعينهم لأن المناسبات عموم الاستخفاف

المتبني في الجهات والازمان والصحيح أنه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره
انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بعمل قضى بالشفعة للجار بانه ليس
حكايه الفعل بل نقل الحديث بعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظراً أما أولاً فلان مدلول الكلام ليس
الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكايه الفعل الا هذا وأما ثانياً فلان
عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكايه الصحابي بلفظ عام وأما ثالثاً فلان
جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكايه للفعل
ضرورية ان الفعل أعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع
حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا فينبغي ان يكون نقل الحديث بالمعنى لا بحكايه
الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذي ورد به سؤال أو حادثه) يعني يكون له تعلق بذلك السؤال
أو الحادثه وحينئذ تنحصر الاقسام في الاربعه المذكورة لا ممتنع أن يكون اللفظ قطعاً في الابتداء
لا يحمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثه مثل نعم
فانها مقروءة لما سبق من كلام موجب أو متيق استقهما ما أو خبراً أو بلى فانها مختصة بايجاب النبي السابق
استقهما ما أو خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك

لاحتمال خصوصه (قوله في الجهات والازمان) قال صاحب الترجيح هذا كلام غير مرضي لانه
تخصيص بطريق العموم ظاهر أو قول الصحابي صلى ظاهره العموم للنقل والفرض وجوابه أن عدم
عموم الفعل المثلث للزمان داخل في المدعى كما صرح به القاضي في شرح مختصر ابن الحاجب (قوله وفيه
نظراً أما أولاً الخ) قال الفاضل الشيرازي حاصل كلام المصنف ان الراوي في الاول أعني صلى حكى فعلاً
من أفعال جوارحه عليه السلام وليس له عموم أصلاً في الثاني فنقل حالاً متضمنة للقول فالظاهر أنه نقل
بعناه فيكون عاماً ولو سلم أنه بيان في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينه وانما
أسند القضاء على العموم اليه فيكون محمداً لا يتوجه عليه شيء مما تحمله الشارح (قوله بلفظ
عام) قيل هذا مدفوع لان النزاع فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم فانه اذا كان عاماً فلا نزاع فيه كالوقال
صلى جميع الصلاة النقل والفرض الى جميع الجهات في الكعبة (قوله وأما ثالثاً الخ) أجيب عنه بان
جعله بمنزلة ذلك القول ليس بوقوع حكمه عليه السلام بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم
العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه السلام بمحض من الراوي مراراً كثيرة بالشفعة
لكونه جاراً من غير أن يعتبر بصيغة العموم فلما رأى ترتيب الحكيم على الوصف الدال على العلية أخذ
العموم ونقله أو يقضى لجار بخصوصه وقد كان يسمع منه عليه السلام حكى على الواحد حكى على
الجماعة وأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها (قوله لا حكايه الفعل) كلام الزبيدي يعني
انها لا يجتمعان في زعمك كما يفهم من جواب المنق (قوله فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا)
حكى الرضى عن بعضهم أجاز استعمالها بعد الايجاب كما بقوله

الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكايه الفعل بل من حكايه القول وقد عرفت انهما مستلزمان
مستقلتان واما الثاني فلما عرفت ان حكايه الصحابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت
فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود وأما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك
القول صحيح بعد ذلك التسليم لو وقوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم العموم
بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضى صلى الله عليه وسلم بمحض من الراوي مراراً كثيرة بالشفعة
للجار لكونه جاراً من غير أن يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتيب الحكيم على الوصف الدال على العلية أخذ

كذا

لأن المناسبات عموم الاستخفاف

كذا افرار الا ان المعترف في احكام الشرع هو المبرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر يكون
 اقرارا في جواب اليجاب والتفي استقها ما اوضحها (قوله جلال الزيادة على الافادة) يعني لو قال ان تغديت
 اليوم فكذا في جواب تعال تغديت يجعل كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الخسداء
 المدعوا اليه او غيره معه او بدونه لان في جملة على الابتداء اعتبار الزيادة الملقوطة الظاهرة والغاء
 الخال المظنة وفي جملة على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم
 بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه
 تختمفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمسك بما هو باللفظ وهو عام
 وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولانه قد اشهر من العجاجة ومن بعدهم
 التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماها
 على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كما آية الظهار زلت في خولة امرأه اوس بن الصامت وآية اللعان

وقد بعدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليعبدا

ثم قال وهذا اذا انتهى اقول فان قلت وقع في كتب الاحاديث ما يقتضي انه يجاب بها الاستفهام المجرى
 في صحيح البخاري في كتاب الايمان انه عليه السلام قال لا يحجاب به رضى الله عنهم اترضون ان تكفونوا
 ربيع اهل الجنة قالوا بلى وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة ايسر لك ان يكون لك في البر سواء قال بلى وفيه
 ايضا انه قال عليه السلام انت الذي لقبيني بمكة فقال له الجيب بلى قلت قال الشيخ أبو حيان في شرح
 التسهيل معترضا على ابن مالك في نقضه قواعد النحو بما جاء في الحديث مما يخالفها لم يعهد لاحد من أئمة
 العربية لا من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما ورد في كتب الاحاديث على المسائل العربية
 وسر ذلك ان الحديث غير متحقق كونه بلفظ النبي عليه السلام فانه لم يدون الا في القرن الثاني وكانت
 الرواة يرون الحديث بالمعنى وفيهم الاعجمي والمولود من العربية فدخل في الحديث لحن كثير ثم
 دون على حسب ما سمع من الرواة هذا خلاصه كلام أبي حيان ويؤيده ان الحديث الذي روى على
 خلاف القاعدة المشهورة بأني بنفسه من طريق أخرى على وفق القاعدة كحديث العجيجين يتعاقبون
 فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار استدل به ابن مالك على اطراد لغة أكلوني البراغيث وقد ورد هذا
 الحديث بلفظ على وفق القاعدة فاخرجه البرازي مسنده بلفظ ان الله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة
 بالليل وملائكة بالنهار (قوله والله أعلم بحقيقة الحال) نقل عن الشارح انه يحتمل ثلاثة مبان الاول
 ظاهر العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح الكلام وتحقيقه يعني ان مدلول الحال أمر مبطن فلما اطلع
 عليه الانسان بخلاف القول الثابت تضعيف الكلام السابق يعني ان الله تعالى أعلم بحقيقة الحال
 هل هو كذا كرام لا بناء على ما يقال لسان الحال انطق من لسان المقال (قوله أعيانها بديع) اعلم ان
 حديث أعيانها بديع وارد في حادثة وحديث المايطه وورد اسؤال واعتبر فيهم ما عموم اللفظ حتى حكم
 الظهور به كل ماء وظهر كل اهاب ولم يعتبر بخصوص السبب حتى يحكم بظهوره كل ماء استفيد من هذا
 الحديث بل من دليل آخر وهو قوله تعالى وأزلنا من السماء ماء طهورا أو الاجماع والجواب انه لا مانع
 من تعدد الدليل على أن ظاهر الآية الكريمة في المطر لا غير والاجماع انما يتحقق بعد من الرسول
 عليه السلام والحكم بالظهور به ثابت في زمنه عليه السلام (قوله امرأه اوس بن الصامت) أو مسلمة

العموم ونقله أو يقتضي بعض جار لا لخصوصه وقد كان مسمع منه صلى الله عليه وسلم حكمتي على الواحد
 حكمتي على الجماعة أخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله أعلم بحقيقة الحال
 قال (٢) (قيل يحتمل امورا ثلاثة) اقول الاول التتميم كما هو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح

العبرة لعموم اللفظ
 لا لخصوص السبب عندنا
 فان العجاجة ومن بعدهم
 تسمى بالعمومات الواردة
 في حوادث خاصة

وعموم الاقرار واما في
 الثانية قلنا الكلام عن
 تلك القرينة كافي من
 ينظرون ويستمعون فبني كلمة
 من على التبعض الذي
 هو الاصل والشائع
 الكثير الاستعمال فان
 وقع الاعتاق على الترتيب
 يعنى من عدا الاخير في
 المسئلة الثانية والاف يكون
 الخيار الى المولى (قوله)
 ولانه متيقن الخ) اعترض
 عليه بان البعضية التي
 يدل عليها من هي
 البعضية المجردة لا الاعم
 منها بانها تنافي النجاة ولذلك
 احتاجوا في التوفيق بين
 قوله تعالى يغفر لكم من
 ذنوبكم بقوله تعالى ان الله
 يغفر الذنوب جميعا وقالوا
 لا يعبد غفران الجميع
 لقوم والبعض لقوم أو
 خطاب البعض لقوم فوح
 عليه السلام وخطاب
 الجميع لهذه الامة ولم
 يذهب أحد الى ان
 البعضية لا تنافي الكفاية
 وحينئذ لا ينسلم ان
 التبعض متيقن وأجاب
 عنه السيد الشريف
 قدس سره بان الفاضل
 الرضى قد صرح بعدم
 المناقاة حيث قال واذا كانا خطا بالامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران

في هلال بن أمية وآية السرفة في سرفة رداء صفوان أوفى سرفة المحين وكقوله عليه السلام ايما هاب ريخ
فقد طهر ورود في شاة ميمونه وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو
ريحه ورد جوابا للسؤال عن تبرؤة عن بتر بضاعه فان قيل لو كان فاما السبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه
بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب
السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت
الازادة قطعا بحيث لا يحتل تخصيصه لدنسل بدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنصرف في
خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معزفة أسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص

ابن صخر (قوله في هلال بن أمية) أوفى عو غير العجلافي (قوله عن تبرؤة) في شرح المشكاة
أهل اللغة يضمنون البناء ويكسرونها والمحفوظ في الحديث الضم في النهاية لابن الاثير حكى بعضهم
بالصاد المهملة (قوله لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أجاب عنه صاحب الترجيح بان القياس
لا يخصص الا العام المخصوص منه البعض وهو مردود بان يفرض الكلام في العام الذي خص منه غير
السبب بمخصص (قوله أجيب عن الاول) قيل هذا الجواب لا يرد الاعتراض المذکور لان حاصل
السؤال جواز تخصيص السبب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا ينافيه بل
الجواب ان العام في السبب محكم لا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن تبينه وقد يجاب بمنع بطلان اللزوم فان
أبا حنيفة رحمه الله أخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستفسرة حيث أخرجهما عن عموم الولد للفراس
فلم يلحق ولدها لمولاهما بلادعوة واذا أقر بالوطء والافتراش مع وروده في رواية زمعة
زمعة هو أخى وابن وابنة أبي ولد على قرأه فقال عليه السلام هولك والتحقيق ان بطلان اللزوم انصافي
ان أريد بالسبب السبب المعين اذ لا يخفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد
زمعة ولم يجوز أو حتمه رحمه الله ذلك قطعا وان أريد نوع السبب فقد يمنع بطلان اللزوم بالاتفاق وقد
ياترجم ويجاب عما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله بان الحديث لم يبلغه بكاله وهو بعيد لان الحديث مجتهد
عنه مستوفى في غير موضع من المبسوط وهو منقول عن الامام مع انه استقرأ على النقي والمختار في الجواب
وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراس ابى وأقر به أبى ومن مذهب أبى حنيفة
ان الامة تصير فراسا بالوطء اذا أقر به المولى ثم أتت بولد يمكن ان يكون منه الثاني ان ولبنة زمعة كانت أم
ولده ذكروه أبو يوسف في الامنى ويدل عليه الوليدة لانها اسم لام الولد ونسب أم الولد ثبتت من غير دعوة
الثالث في رواية البخارى هولك يا عبد بن زمعة الولد للفراس وللعاهر الجحر قال شمس الامة فهذا قضاء
بالمالك لعبد لكونه ولداً لأمه أبيه ثم اعتمه عليه باقراره بنسبه والدليل عليه قوله عليه السلام لبنت زمعة
أما أنت يا سودة واجتبي منه لانه ليس باهلك وقوله عليه السلام الولد للفراس لتحقيق نفي النسب عن
عبد للاحاقه زمعة الرابع ان من مذهب أبى حنيفة رحمه الله وقيل هو مذهب أبى يوسف ان
اقرار الورثة ببنوة ولد الامة بمنزلة الدعوة من الاب وهذه الوجوه الاربع تعزى الى عبد العزيز البخارى
(قوله لدليل يدل عليه) هو فيما نحن فيه ورود الخطاب فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد (قوله نفس معرفة
أسباب النزول) وفيها ثقة بحتمها ومنع تخصيصه بالاجتهاد دون اتباع علم الشريعة

الكلام السابق وتحقيقه يعنى ان مسلول الحال أمر مبطن قلنا يطلع عليه الانسان بخلاف المقال
الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما اشتهر ان لسان الحال أفصح من لسان المقال قال
(بتر بضاعه) - أقول قال ابن الاثير في النهاية هي بتر معروفه في المدينة والمحفوظ ضم البناء وأجاز بعضهم
كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهملة قال (لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أقول ضروره

عاصدق عليه البعض
متيقن على تقدير
التبعيض والبيان فلم
يدع ان التبعيض هو
مفهوم لفظ من متيقن
يدل على ذلك انه قال
فازادة البعض متيقنة
وازادة الكل محتملة كيف
وقد وقع في كتاب من
النسخ هكذا أى البعض
متيقن والحاصل انه أخذ
القدر المشترك بين
التبعيض والبيان وحكم
بانه متيقن ومراده كون
العمل مخصوصا بالبعض
هداويكون ضمير قوله
ولانه الى البعض المفهوم
من التبعيض (قوله
في بطل التبعيض الخ)
قيل عليه انما ذلك على
تقدير المشيئة دفعة وأما
على تقدير الترتيب فيصدق
على كل واحد انه شاه
المخاطب عمقه حال كونه
بعضا من العبيد فيكون
معنى التبعيض هو اجمعي
مع عموم الوقوع كافي
المسئلة الاولى والجواب
ان المولى انما علق العتق
على مشيئة المخاطب ولا
مدخل فيه شئ آخر
والمتأخر كما تقدم في كونه
من تعلق به مشيئة المخاطب
وليس البعض أولى من
البعض فيسقط معنى
التبعيض بالكلمة وهو
خلف (قوله في غير العقلاء)
وقد يستعمل مجازا في غير ذلك

أى المطلق والمقيد فان اختلف

الحكم لم يحصل الحكم المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقية ولا تملكني رقبته كافرة فالاعتاق بتقيد بالمؤمنة أى الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكمها غير مذكور فيجب تقييده الا في المثال المذكور فان أحدا الحكمين يجب الاعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن في تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان يجب الاعتاق يستلزم يجب التملك ونفي المذموم في الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقية كافرة ثم هذا أو جب تقييد الاول أى يجب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد أى الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة البين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي بحمل سواء اقتضى القياس أو لا (وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس) أى بعض أصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) أى الحادثة كصدقه الفطر

فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو ان تكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المناوأة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقب العام والخاص لمناسبتهم اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصه من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تبيين والمقيد ما أخرج عن الشروع بوجه ما كرقبته مؤمنة أخرت عن شروع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم أو يتضاد فان اختلف فان لم يكن أحدا الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجزى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أظهم رجلا وأكس رجلا فأرأوا ان كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبته ولا تعتق رقبته كافرة أو بالواسطة مثل اعتق عني رقبته ولا تملكني رقبته كافرة فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا هو وجه تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حل المطلق على المقيد فان قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك

(قوله لمناسبتهم اياهما الخ) قيل هذا الكلام وان كان لا يخلو عن صحه لكن الظاهر ان اراده لمناسبة المسئلة المتقدمة الباحثة عن حل اللفظ الذي ورد به السؤال أو حادثة على الجواب أو عدمه (قوله هو الشائع في جنسه الخ) فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشائع في الجنس حقيقة هو المعنى والمشهور في تعريف المطلق وهو المذكور في مختصر ابن الحاجب أيضا ما دل على شائع من جنسه والمراد من احتمالها لخصص كثيرة كونها ممكنة الصدق على خصص كثيرة من المندرجة تحت مفهوم كل هذا اللفظ وانما فسر الشائع بالخصص تقييداً لما توهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما اراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات وقوله من غير شمول احتراز عن العام ولا تعيين احتراز عما سوى المجهود الذهني من المعارف لانه مطلق والظاهر انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست لخصص محتملة لخصص وهذا كله في حواشي شرح المختصر للشارح الحديث السامح وفائدة نفي الشمول وقد يقال عدم اخراج المجهود الذهني تحكيم اذ ليس مطلق لكونه مقيداً باعتبار حضوره الذهني والا لا يمكن معرفة به الفرق بين المصدر المعروف والمذكور أيضاً مثل رقبته مؤمنة وهو المقيد بصفة الشيوعه داخل في المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التمايز الحقيقي لا الاضافي فالاولى ان يضم المطلق بما دل على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات واعترض عليه الاجمعي بان الدال على الذات هو الدال على الحقيقة كإفي المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهمة وذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه أي لم يعتبر بعينه فاستعمل في موضع المهمة حقيقة كما عرف في الفرق بينه وبين علم الجنس ولئن سلم فالدال على الذات أعم من الدال عليه من حيث هو أو من حيث تحققه (قوله والمقيد ما أخرج الخ) فعلى هذا تحقق الواسطة في الانفاذ الدالة بين المطلق والمقيد ويؤيده قول الشارح في حواشي شرح المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصلاح شائع (قوله وضبط الفصل الخ) قيل الا ضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان ورد في الحكم أو في غيره والثاني على قسمين لانه اما ان يكون في السبب أو الشرط والاول على أربعة أقسام لانه اما ان يعد الحكم أو يتعد وكل منهما اما في حادثة أو حادثتين فصار الحاصل سنة وكل منهما اما في الاثبات أو في النفي فصار اثني عشر قسمًا (قوله مثل اعتق رقبته ولا تعتق رقبته كافرة) فيه بحث وهو ان هذا امرح لا يطابق المشروح لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثاني من قبيل ما اختلف فيه

رساوى نسبة العام الى جميع افراده فكما جاز اخرج غير ما ورد لاجله لعام بالرأى فكذلك اخرج ما لاجله ورد حتى يجوز في الامثلة المذكورة الحكم بعدم ظهورية بشرضاة وطهارة اهاب الشاة واطلانه قطعي مثلاً (بان دخلا على السبب نحو ادواعن كل حرو عبد وادواعن كل حرو عبد من المسلمين) أى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان

السلام أدوا عن كل شيء
وعبدو ويدل الآخر على
ان رأس المسلم سبب وهو
قوله عليه السلام أدوا
عن كل شيء وعبدو من
المسلمين (لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد
منهم ما اذلتنا في
الاسباب) أي يمكن أن
يكون المطلق سببا والمقيد
سببا (نحو قوله) أي
لشافعي رحمه الله تعالى
يتعلق بقوله لم يحمل
عندنا (وان دخلا) أي
المطلق والمقيد (على
الحكم) في صورة اتحاد
الحادثة (نحو فصيام ثلاثة
أيام مع قراءة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه وهي
ثلاثة أيام متتابعات) فان
الحكم وجوب صوم ثلاثة
أيام من غير تقييد
بالتتابع وفي قراءة ابن
مسعود الحكم وجوب
صوم ثلاثة أيام متتابعات
(يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما) فان المطلق
يوجب اجزاء غير المتتابع
والمقيد يوجب حكم
أجزائه (هنا اذا كان
الحكم مثبتا وان كان منفيا
فحولا تعتق رقبته ولا
تعتق رقبته كقراءة لا يحمل
اتفاقا فلا يعتق أصلا

المقيد وهذا الاستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد اعتقاد الكافرة والمطلق اعتقاد المؤمنة قلت
نعم معناه تقييد المطلق بذلك المقيد لكن ان كان المقيد موجبا فبإيجابه وان كان منفيا فنفيه وهو هنا قيد
الكافرة منفي فقيد بإيجاب الاعتقاد بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو في غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه
ومعناه عدم تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو في غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه
في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظرا لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي ان اراد
الاشكال المذكور وليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا ان اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون
منفيا أو مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبته ولا تعتق رقبته كقراءة لا يمكن الجمع بان لا يعتق
أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة أو
تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والنقل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه أو لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في
أحد الحديثين ومقيد بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام
ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لا امتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب

الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المصنف ان الحمل في صورة الاختلاف ليس الا في
يستلزم تقييد أحدهما بتقييد الآخر بالواسطة كالمثال الثاني فان قلت اذا حمل المطلق على المقيد في
صورة الايجاب بواسطة فالحمل في صورة الايجاب بلا واسطة أولى قلت نعم الا ان تعميم المستثنى في كلام
المصنف صورة الايجاب بلا واسطة تعسف ظاهر يأباه سوق كلام التوضيح فالأولى ان يجعل المثال
الاول من قبيل ما تحديه الحكم واتحدت الحادثة والاطلاق والتقييد داخلان على الحكم والحكم مثبت
وقد صرح المصنف بان الحمل فيه أيضا واجب فان قلت أحسن الحكمين في المثال الاول مثبت والآخر
منفي فقد اختلف الحكم قلت لعله اعتبر ان الحكم فيهما الاعتقاد بمعنى لا تعتق رقبته كقراءة بعد قوله
اعتق رقبته مؤمنة اعتق عن رقبته مؤمنة ويؤيده انه جعل الحكم باعتبار الاثبات والنفي قسمين ولم يجعل
ماد كرقبته ثالثا (قوله ان الحمل على هذا المعنى الخ) أراد من الحمل حمل المطلق على المقيد ومن هذا
المعنى تقييده بقيد ما أو أراد حمل الكلام على المعنى الذي ذكر (قوله ولا يخفى ان هذا الخ) هذا منقول
من شرح مختصر ابن الحاجب للقاضي وقد أجاب عنه في حواشيه بانه مناقشة في المثال وهذا كما علمون
الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام ادوا عن كل شيء وعبدو واذا عن كل شيء وعبدو من المسلمين
وكانه مني على أن يعتبر ألا الاطلاق أو التقييد ثم يسأل عليه ما يفيد العموم (قوله فان كان فلا حمل)
عند فامة أحجابنا وعند بعض أحجابنا جميع أحجاب الشافعي الحمل واجب كذا في التحقيق (قوله يحمل
المطلق على المقيد بالاتفاق) ويكون المقيد بنا لا المطلق لانسخاله تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ
انه ان تأخر المقيد كذا في شرح العضد والمراد بالاتفاق الاتفاق على حمل المطلق على المقيد انما كان كل

ومتفق عليه قال (وفي نظرا لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد) أقول أي حمل المطلق على
المقيد على معنى تقييده بقيد ما بعد بل المتبادر منه اعتبار قيد النص المقيد في النص المطلق قال
(وسيجي ان اراد الاشكال المدكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد) أقول اشارة الى قوله في آخر هذا
البحث مراد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس الخ قال (ولا يخفى
ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد) أقول يعني ان هذا المثال من قبيل العام المصطلح مع
الخاص بالنسبة اليه لا يمتنع فيه وأنت خبير بان هذا يراد أيضا على التمثيل السابق بقوله ادوا عن كل

لكن اذا تعارضوا لا تعارض الا

في اتحاد الحادثة والحكم
كاذكرنا في ثلاثة أيام
متتابعات (ولان المقيد
زيادة وصنف يحسرى
بحسرى الشرط فيوجب
النفي) أى نفي الحكم عند
عدم الوصف (في
المنصوص وفي نظيره
كالكفارات مثلا فانها
جنس واحد) هذا دليل
على المذهب الآخر وهو
انه يحتمل ان اقتضى
القياس حله وحاصله ان
التقييد بالوصف
كالخصيص بالشرط
والتخصيص بالشرط
يوجب نفي الحكم عما
عداه عنده وذلك النفي
لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا
فيثبت النسق بالنص في
المنصوص وفي نظيره
بطريق القياسى (ولنا
قوله تعالى لا تسئوا عن
أشياء ان تبدل لكم تسؤكم)
فهذه الآية تدل على ان
المطلق يحسرى على
اطلاقه ولا يحتمل على
المقيد

اجزاء غير المتتابع لما اقتضه المأمور به والمقيد بوجبه عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي هذا المثال
اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهي كفارة
القتل والظهار حيث شرطتم المتتابع في الصوم. يعنى انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة
ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يراد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضى الله تعالى عنه فعلة من أيام آخر
متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراد بمثلها على النص والشافعى انما لم يشترط المتتابع لانه لا عمل
عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المنفق عليه قوله عليه السلام في
حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله ان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى
حل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت
عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أى نعم يكون
أولى عند التعارض كما اذا خلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لا يمكن العمل بهما للقطع بان

منهما ما يجب العمل به لا الاتفاق على الحل في المثال الذى ذكره كما تبصر به ثم ان كلام العلامة في شرح
المختصر يشعر بان ههنا مذهبا آخر وهو حل المقيد على المطلق الا ان الأمدى ذكرنا لا نعرف خلافا
في حل المطلق على المقيد (قوله والمقيد بوجبه عدم اجزائه) قيل عليه ان أريد بكون المقيد موجبا
لعدم اجزائه لا يوجد فيه القيد كونه اعلى عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو ليس الا القول بمفهوم
المخالفة وهو مذهب الشافعية وان أريد به ما هو أعم منه ومن كونه ساكنا عن اجزائه لا يوجد فيه القيد
حتى يكون اجزائه باقيا على عدم الاصل فلا ينافيه اجزائه بالمطلق لان المطلق كما بوجبه اجزاء
ما يوجد فيه القيد بوجبه اجزاء ما لا يوجد فيه فيمتد لا ضرورة في حل المطلق على المقيد في صورة
اتحاد الحكم والحادثة أيضا الا على مذهب الشافعى والجواب ان المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من
حيث هو المطلق لكن لا بدالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم المخالفة بل بواسطة ايجاب القيد وسبب
تمام تحقيقه في مباحث النسخ (قوله والشافعى انما لم يشترط المتتابع الخ) اعترض عليه بان يحتمل المطلق
على المقيد عنده وان ورد في حادثين كافي رقبته كفارة القتل وسائر الكفارات فلم يحتمل ههنا على
المقيد في حادثة أخرى وهو كفارة القتل والظهار أجاب صاحب الكافي بان الحل عنده اذا كان المقيد
توازرا اذ اما اذا كان المقيد فوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد
بالتتابع والصوم في الطبع لمتنع مقيد بالتفريق (قوله القول بالموجب) بفتح الجسيم وهو التزام ما لا
لزمه المعتدل بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وههنا الحل عند اختلاف الحادثة (قوله كما اذا
دخلا في الحكم واتحدت الحادثة) كانه اشارة الى قصور تقرير المصنف حيث قال ولا تعارض الا في اتحاد

حز وعبد وأدواع كل حرو وعبد من المسلمين فان قيل قد سبق ان السكره المنقبة لم تستعمل الا فيما
وصفت له بال شخص وهو الفرد المنتشر والسكره المضاف اليها كل انما استفادت العموم من كل فيكونان
مطلقين والمطلق من أقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عينهما ههنا هذا الاعتبار قلنا قد سبق أيضا ان
اللفظ الواحد لا يجوز ان يكون عاما وخصا بحيثين فلما اعتبر وعموم السكرتين لم يحجز اعتبار خصوصهما
بل الجواب انهما من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل والمقصود من ايرادهما التنبية على ان تقييد
العام بأمر موافق غير مستقل كالصفة ونحوها المالم يكن تخصيصا كان في حكم تقييد المطلق بل المثال
لهذا القسم أعني المطلق والمقيد المنقذين لا تعقق ولا تعقق كافر فالتعريف في بحث المنقضى
ان مثل هذا المنقضى ليس بهام قال (والشافعى انما لم يشترط المتتابع الخ) أقول قال في الكافي لا يلزم ان
المطلق يحتمل على المقيد عنده وان ورد في حادثين كافي رقبته كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما

البعض من الثلاث وأما وجه قولهما فهو ان من للثمان والثلاث تمام العدد المشروع في الاطلاق (قوله وهما محكما ان) قيل يعنى انهما

لا يقعان خاصين بان يراد
 من كل رجل وجميع
 الرجال الواحد وليس
 المراد انهما لا يقعان
 التخصيص فان قوله تعالى
 الله خالق كل شيء وهو على
 كل شيء وكيل وقوله سبحانه
 وخلق كل شيء فقدره
 تقديرا خص بهما الباري
 تعالى وأما الذي وقع في أكثر
 نسخ التلويح من قوله
 والله خلق كل شيء فليس
 بوجوده في نظم التنزيل
 وقد عرفت ان القصر
 بالعقل كالقصر بغير
 المستقل لا يورث شبهة في
 الدلالة ففروج الباري
 من هذا الحكم لا ينافي
 الاحكام وقال البيضاوي
 رحمه الله الشيء يختص
 بالموجود لانه مصدر شاء
 أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ
 يتناول الباري تعالى كافي
 قوله تعالى قل أي شيء
 أكبر شهادة قل الله وبمعي
 مشي، أخرى أي مشي
 وجوده وما شاء الله فهو
 موجود في الجملة وعليه
 قوله تعالى ان الله على كل
 شيء قدير (قوله بخلاف
 سائر أدوات العهوم)
 كالمحلى باللام ومن فانه
 سبق انهما يقعان خاصين
 (قوله فان دخل الكل على
 النكرة) أي اذا أضيفت
 اليها فوجب احاطة الافراد
 واذا أضيفت الى المعرفة
 فوجب احاطة الاجزاء لعدم

الشارع لو قال أوجب في كفارة القتل اعتناق ربة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتناق ربة كيف كانت لم
 يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية إنما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود
 والاصناف الغير المذكورة بوجوب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق بوجوب ذلك قلت اذا كان
 البحث عن القيد والاشتغال به بوجوب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب
 المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت
 عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية

المطادئة والحكم ولم يرد مع دخول المطلق والتقييد على الحكم مع انه محال بل منه في التعارض ويمكن ان
 يقال قوله كافي ثلاثة ايام متتابعات قيد لقوله الا في اتحاد الحادثة والحكم في تقييد اعتبار القيد المذكور كما
 لا يخفى (قوله لم يكن الكلامان متعارضين) قيل ولئن سلم التعارض فدل عليهم هذا معارض بالقلب بيانه
 ان التعارض انما هو في الرتبة الكافرة والمطلق ناطق به التناول الاطلاق اياها والمقيد ساكت عنها (قوله
 فان قلت الآية إنما تدل الخ) قيل وجه الاستدلال بالآية على المطلوب هو ان قوله تعالى لا تستأثروا عن
 اشياء الآية لاشك انه منهي عن السؤال عن اشياء متصفة بتلك الصيغة لا عن جميع الاشياء لقوله تعالى
 فاستأثروا أهل الذکر ان كنتم لا تعلمون ولقوله عليه السلام لا تستأثروا اذا لم تعلموا ولقوله عليه السلام
 طلب العلم فریضة وهذا لا يكون الا بالسؤال وحينئذ لا يكون السؤال عن أصل الاشياء مذموما فتعين ان
 السؤال عن القيود هو المذموم فان لم يكن المطلقات معمولة باطلاقها عند عدم انصافها بالقيود لم يكن
 للنهي عن السؤال عنها فائدة وهو أقوى دليل وأوضحه على المطلوب وهو ان الاصل ان يكون المطلق
 معمولا باطلاقه وصور جعل المطلق على المقيد لا مردى اليه لانه يكون نقضا للاصل وفيه بحث لان
 المستفاد منه ان المطلقات يجب ان يعمل باطلاقها اذا لم يقيد في موضع آخر ولا يدل على وجوب العمل
 باطلاقها اذا قيد به والكلام فيه (قوله مسكوت عنه) فيه منع وانما يكون مسكوتا عنه اذا لم يصرح
 به في النص المقيد ولعل هذا هو وجه الضعف فان قلت قوله في المطلق ظرف للمسكوت لا قيد للوصف فلا
 يقدح فيه التعرض له في المقيد قلت لا سلم ايضا ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناولها كما
 سئل كرمه ولو سلم فالتعرض له في المقيد يكفي لعدم تناول النهي للسؤال عنه (قوله بل ضعف الاستدلال
 بهذه الآية) لان الآية سبقت للنهي عن السؤال عملا لاجابة اليه او عن التكرار فيه على وجه يورث
 غضب النبي عليه السلام بدل عليه سب نزول الآية وبالجملة المنهي عنه السؤال المخصوص وهو

بصار اليه اذا كان المقيد نوعا واحدا أيضا اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم كفارة
 الظهار والقتل مقيدان بالتتابع وصور المتنعة مقيدان بالتفرق بقال (اذا كان البحث عن القيد والاشتغال
 به بوجوب ذلك الخ) أقول لان مقدمه الشيء من حيث هي مقدمته اذا أوجبت أمرها فاجاب ذلك الشيء
 اياه بطريق الاولى قال (على أن المفهوم من الآية ان موجب المساءة الخ) أقول يعني لا نسلم اولان
 الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساءة تلك القيود والتقييد بهما ان نسئكم جزاء لقوله ان
 تبيد لكم وضمير تبيد راجع الى الاشياء المنهي عن سؤالها وما هي الا القيود والتقييد بهما. وأما قوله
 والاشياء المسئول عنها فاعتبار تعاقب السؤال بها اما بالقرض والتقدير أو باعتبار النهي قال (ولا يخفى
 ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية الخ) أقول اما ضعفه فلان سلم دلالة النص على النهي عن
 السؤال عن المسكوت عنه مطلقا بل مدلوله النهي عن سؤال اشياء بوجوب اظهار المساءة وهو اخص من
 ذلك وأما ضعف الاستدلال بهافي هذا المطلوب فلان السؤال عن تلك الاشياء الذي فهم من الآية ليس
 تقييد المطلق الذي هو المطلوب ولا لازماله لكون النهي عنه مستلزما للنهي اذرب تقييد ايس مساءة

توجب احاطة الاجزاء لعدم كل رمان مأكول وكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل

في

في هذا المطلوب فاستلوا أهل الذكرا ن كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه) هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الخصم حجة في القروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مهممة في كتاب لله تعالى فاجمها أي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الرأب واطلقوها وعليه انعقاد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقيد بحجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل السككي لجواز ان يكون ذلك الدليل لأح لهم في هذه الصورة (قوله ولان اجماع الدليلين واجب ما يمكن) وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه. والمقيد على بقيته عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وهذا ظاهر فساد ما استدلل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطابق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فاولم يحمل عليه يلزم الغناء المقيد أجب بانه يقيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمه والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال

السؤال عن أشياء ان تبدلتم نسؤكم فلا يلزم كون كل سؤال منها عنه كيف وقد قال الله تعالى فاستلوا أهل الذكرا ن كنتم لا تعلمون وفي ايراد الآية اقتباس لطيف وحررني ان الشافعية أهل الذكرا ن كرفعل على الخفية ان يسألوهم عن هذه المسئلة وقد يلقى بين الايتين بان لا تسألوا في المطلق فاستلوا في المجمل (قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم الخ) فيه بحث لان هذا من قبيل رد المختلف الى المختلف وهذا جائز في طريق الاحتجاج اذا كان الخصم ملزما في الاصل وههنا كذلك وأيضا هذا البحث لغوي وليس بوضع شرعي حتى لا يؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امرء القيس رزهر فكيف لا يستدلون بقول من هو أهل اللسان على انه عالم بحجبي (قوله وقد يحجاب ان الاجماع الخ) فيه بحث أما اول فلان الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم السككي لكنها صالحة لتفويض الحكم السككي وهو المراد ههنا بدليل قول المصنف فهذه الدلائل لتفي المذهب الاول وأما ثانيا فلانه اذا ثبت عدم الحمل في صورة الاجماع ثبت في سائر الصور لعدم القائل بالفصل ويمكن ان يحجاب عن الاول بان اصلاوح الذي ادعاه ممنوع اذ ذلك الحكم السككي فيما اذا لم يوجد مانع عنه وبه يظهر اندفاع الثاني فتأمل (قوله لجواز ان يكون ذلك الخ) فيه بحث وهو ان ما قبله عن عمر رضي الله عنه يدل على انه استنتج الامر بالا بهام من كونها مهمة وذلك يقتضي مقدمة أخرى وهي ان كل مهم فالإبهام فيه واجب وهذه المقدمة انما تتم بمقدمة أخرى وهي ان العمل بما يقتضيه الكلام واجب وهي تستلزم العمل بالتقيد أيضا في موضعه وليس المدعى الا هاتين المقدمتين ثم الظاهر ان الداعي الى الاجماع هو هذا لان عمر رضي الله عنه أكبرهم وأعلمهم فاذا استدلل بهذا المعنى ظهر ان سبب اجماعهم هذا من ادعى سببا آخر فلهذا البيان (قوله فاولم يحمل عليه يلزم الغناء المقيد) يمكن ان يعارض هذا بانه لو حمل يلزم اخراج أحدهما عن ان يكون تأسيسا لانه حينئذ يكون أحدهما كافيا (قوله أجب بانه يقيد استحباب الخ) قيل هذا الكلام ليس بسديد لان العمل بالمقيد هو ان يعتبر القيد فيه بحيث انه لا يجوز الا به لابلان يحكم بما ذكر من الرخصة أو الاستحباب بل الجواب ان يقال لا نسلم ان حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقيد والاطلاق معزل عنه والجواب عن الاعتراض منع الخصم المستفاد من قوله هو ان يعتبر الخ وأما الجواب المذكور فيرد عليه ان المراد

مبهم بالنسبة الى المقيد المبيع فلا يحمل عليه (وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الرأب ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن) فيعمل بكل واحد في مسوده الا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحاذمة والحكم فهذه الدلائل لتفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالأصل تشريع في تفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

الرجال بحمل هذا الخبر لا كل الرمان ما كقول وكل لرجل بشعبة هذا الرغيف وكل رجل يحمل هذا الخبر ومثل قول الشاعر قد أصبحت أم لخيار تدعى على ذنبا ككلمة لم أضح مؤول فلعله مبني على تقدير جزمه ينكر (قوله معا) احتراز عن دخولهم على التعاقب فيخصص الاول بالنقل فيه لان الاول هو القسر السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على غيره (قوله المتخالف الذي يفسد ونحوه عند فتح الحصن) لسائر من معني الاول (قوله بخلاف من دخل بدون لفظ كل) فدخل عشرة معا فقبل أي لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على

باخلاص عنهم قال (فاستلوا أهل الذكرا ن كنتم لا تعلمون) أقول ههنا اقتباس لطيف دال على المعارضة كانه قال الآية المذكورة وان دلت على ما ذكرتم فغندنا آية أخرى تدل على ما ذكرنا ورخصني ان الشافعية أهل الذكرا ن كرفعل على الخفية ان يسألوهم عن هذه المسئلة قال (وبالجملة هو الخ) أقول أي عدم الحمل أولى من بدون لفظ كل) فدخل عشرة معا فقبل أي لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على

النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عديم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فحصر برقبة مؤمنة يدل على انجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والاصل عدم اجزاء نحر الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت

اجزاء المؤمنة بالنص في عدم اجزاء الكفارة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدي حكما شرعيا

وتوضيحه ان الاعداد على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة

فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على ان التخصيص بالوصف يدل عنده على نفي الحكم عن الموصوف

بدون ذلك الوصف فانه تعالى لما قال فحصر برقبة قالوا يقل مؤمنة بلان تحرير الكفارة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكفارة فيكون النسبي

مسذول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير الرقبة المؤمنة بشرا وهو ما كتبت عن الكافرة لانه اذا كان

حكم الاطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما لو افلان هذا القياس ليس تنديبه للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجي في فصل مفهوم المخالفة وأما ما نادى افلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كما تكافؤ مثلا وأما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفاءه وهما المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التبعين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالحق ولا بالانبات فيكون المحصل في حق الوصف خالي عن النص لا نناقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سوى اوجد القيد ولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفت لا بالنفي ولا بالانبات أنه لا يدل على أحدهما بالتبعين هذا ولكن للنص ان يقول المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعمن ان يكون في ضمن المقيد أو غيره وهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعديبه لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها انسان مطلق ومقيد تقدير اولاد لانه للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكفارة بالنص المطلق والمؤمنة بهو بالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ان نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثه واحدة في الحكم فالمحل

بالتقييد ان كان وجوب القيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان اراد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق (قوله المعدي هو وجوب القيد) اعترض عليه اولابان الوجوب ليس مصرح به في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لافادة القيد الوجوب الشرعي بل لانه عدم أصلي وثانيا بان ليس المراد بوجوب القيد الاجزاء المتأخره بل جديده القيد وعدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر فيقول المراد بوجوب القيد اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيره والاول حاصل في المقيس بالنص المطلق فلا يفيد تعديبه بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المصنف وان اراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى نتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب هو ادق مثل فحصر برقبة مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا يدان يؤدي به وهذا ليس بحاصل في المقيس بالنص المطلق فيصيد تعديبه (قوله لا اجزاء المقيد) حتى يزعم انه ثابت بالنص المطلق (قوله ولا نسلم ان النص المطلق الخ) أي حتى يكون اطلاق الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق ليس الاجزاء مطلقا سواء كان بذلك القيد أم لا ولا شبهة أنه يدل على عدم وجوب القيد فتح دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة (قوله وهذا يندفع) أي يكون المعدي وجوب القيد (قوله تقديره) أي باعتبار تعديبه القيد الى كفارة اليمين وان كان القيد ظاهرا في كفارة القتل فان قلت لا نسلم انه يجتمع فيها مطلق ومقيد لان اللازم هو تقييد المطلق الوارد فيه سبب القياس لانه يبيح ذلك على اطلاقه ويحصل مقيدا آخر تقديري قلت أشار في الكشف الى جوابه حيث قال لان تعديبه القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأى لا يصلح مبطلا للنص بوجه (قوله ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد) كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول النص التقديري اقامه مقامه (قوله على ان نقول المذهب الخ) قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال ونقر به ان النص المطلق لودل على عدم وجوب

ابطال حكم الاطلاق وهذا هو بوط بقوله وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع تعلق بما اتصل به قال (واكن للنص ان يقول المعدي هو وجوب القيد الخ) أقول فيه بحث لان وجوبه ليس

واجب

واجب تحرير الرقبة المؤمنة بشرا وهو ما كتبت عن الكافرة لانه اذا كان

في آخر الكلام ما يغير اوله فصدر الكلام موقوف على الاخر وثبت حكم التصدي لهذا المشكك المذموم لانه لا يتناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لا يوجب الرقبة المذمومة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العلم الاصلى كفي القسم الاول من الاعدام وشروط القياس ان يكون الحكم المعدي حكما شرعيا لا عدما لمبا (ولا يمكن ان يعدي القيد فيثبت العدم ضمنا) بجواب اشكال مقدور هو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجراء الكافرة ضمنا لا بان يعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الاعيان مثلا (يدل على الاثبات في المقيد) أي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة توبه فيه قيدا الاعيان (والثاني في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المذمومة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يقيد بتدبيره فهي) أي التعدي به (في الثاني فقط فعدية القيد تعدي به العدم بعينها) أي بعين تعدي به ٣٨١ العلم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها) أي وان كانت تعدي به القيد غير تعدي به العلم فتعدية العلم مقصودة من تعدي به القيد وطاصل هذا الكلام ان تعدي به القيد هي عين تعدي به العلم وان سلم ان مفهوم تعدي به القيد غير مفهوم تعدي به العلم فتعدية العلم مقصودة من تعدي به القيد فقله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العلم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدي به القيد (لا يثبت ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم أصلي (وإبطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه النص المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقبة (فكيف يقام مع

واجب اتفاقا كما هو قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره) فان قلت هذا صريح في ان النفي أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا وأنه عدم أصلي لاحكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العلم الاصلى (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الافراد (معنية) لان المقصد منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الافراد على سبيل التقيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وقيل ببحث لان تقييده ههنا لما مر من ان جميع المقيد على المطلق بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه ولما كان يقول حاصل هذا الجواب هو انه على تقدير تعدي به القيد الى كفارة اليمين وصرورها كانها ورد فيها نصان مطلق ومقيد كما زعمه القائل يكون القول بجواز الكافرة بالنص المطلق كما زعمه منافيا للاتفاق المذكور وخارفا للاجماع لان معنى الحمل المذكور ان لا يحصل الاجزاء بدون القيد المذكور على هذا التقدير يتدفع البحث المذكور لكن رد عليه اننا لا نسلم ان مثل هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا فان من شرطه استواء وهما في الدرجة ولم يوجد الا يرى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لا تستلزمه ابطال القطع بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلا يجوز بالقيد الثابت بالأي الذي هو ردونه أولى (قوله فيناقض ما تقدم) ويناقض ما تأخر أيضا وهو قوله فيكون لا يثبت ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة (قوله وليس من باب مجازاة الخصم) لانه حينئذ يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر

عصر ح به في الخصوص ليكون حكما شرعيا بالوافق وهو ظاهر وانما يتوهم من عدم اجزاء المقيد في المنصوص وليس كذلك لافادة المقيد ان جواب الشرعي بل هو عندنا عدم أصلي كما مر مرارا فتدفع دلالة النص المطلق على وجوب القيد ككافة محضة وذلك يمكن المعدي هو وجوب القيد فقط لا يتدفع ما قاله غير الاسلام انه على تقدير صحة هذه التعدي به الى آخره لانه انما يتدفع اذا كان المعدي هو الوجوب والافلا بل يتدفع عنه اشكال صعب وهو ان التعدي به اذا صح لم يبق النص على اطلاقه بل يقيد بقيد يقيد به القياس فلا يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديره وذلك لانه انما يتوجه اذا كان المعدي وجوب القيد

مقصودة منها) أي وان كانت تعدي به القيد غير تعدي به العلم فتعدية العلم مقصودة من تعدي به القيد وطاصل هذا الكلام ان تعدي به القيد هي عين تعدي به العلم وان سلم ان مفهوم تعدي به القيد غير مفهوم تعدي به العلم فتعدية العلم مقصودة من تعدي به القيد فقله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العلم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدي به القيد (لا يثبت ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم أصلي (وإبطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه النص المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقبة (فكيف يقام مع

(٣٨١ - تالوج - اول) ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدي أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتحصيل العام كما عموما يجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان أقصى القياس حله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصده ودلالة المطلق علمها معنوية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فاجاب بجمع جواز تخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد أو لا بالنص ثم بالقياس فبصير القياس هذا مبطل للنص) فاذا حصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أو لا بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أو لاحتمال يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتحصيل العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم المكلف وهو ان يقيد المطلق بالقياس لا يجوز تنزيه هذه المسئلة

الجزئية وذو كرمها ما هنا آخر مجمع القياس وهو ان القائل من أعظم الكبار فيجوز ان يشترط في كفايته الايمان ولا يشترط فيها دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلط الجنابة (لا يقال انتم قديم الرقة بالسلامة) هذا اشكال أو دونه عاين في المحصول وهو انكم قديم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان ٣٨٣ المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبته وهو فائت حسن المنفعة وهذا ما قال علماء انا المطلق

البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى في تحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتنا رقبته ما (قوله لا يقال انتم قديم الرقة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما أو رده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله أعترق رقبة يقتضي تمكن المكاتب من اعتناق أي رقبته شاء من رقاب الدنيا فقول القياس على انه لا يجوز به الا المؤمنة لكان القياس دليل على زوال المنكحة النابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة أو غيرها من الأدلة والامارات لترجح أحد معنیه أو معانيه ولما كان هنا مظنة أن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح أحدهما أو رد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنیه وتحرير محل النزاع انه هل يصح أن يراد بالمشارك في استعمال واحد كل واحد من معنیه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها بالا مجموعه من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والحارية وغير ذلك وفي الدار الحون أي الاسود والابيض وأقرأت هند أي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النبي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كاذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة أفعل على قصد الامر والتهديد أو الوجب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون

للمحمل بان يكون الخلاف مع التزامه باقيا في الحكم المقصود وهما ليس كذلك لان المقصود على ما دل عليه السباق والسياق انه لا يجوز تعدية عدم اجزاء غير المقيد لكونه عدما أصليا فاذا سلم ان العلم مسدول النص كالاثبات فقد سلم كونه حكما شرعيا فكيف يلزم بطلان التقييد (قوله وقيل يجوز في النبي دون الاثبات) وهو ضعيف لان النبي يدفع مقتضى الاثبات (قوله واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) حيث قال في آخريات الوصية للاقارب وغيرهم ولو أوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقوه فالوصية باطلة لئان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والاخر ممنوع عليه فصار مشتركا فلا ينظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات (قوله فقيل حقيقة) لكن مجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجح لهما

وايس فليس وأقول على انما تقول المذهب الى آخره فانظرا انه جواب بان لما يقال وتقدره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيه أيضا بحيث لان تقييدها فيها لما من ترجح المقيد بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه فتدبر قال (واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) أقول حيث قال في آخريات الوصية للاقارب وغيرهم ولو أوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقوه فالوصية باطلة لئان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والاخر ممنوع عليه فصار مشتركا فلا ينظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات قال (صيغة أفعل على قصد الامر والتهديد) أقول فالامر يقتضي الطلب والتهديد يقتضي عدمه فينهما تناف وكذا الوجب يقتضي عدم جواز الترك والاباحة يقتضي جوازه قال (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين الخ) أقول الفرق بينه وبين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يجعل اللفظ ظاهرا في المعنيين كما قال الشافعي بل يجعل مجموع

يشصرف الى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كإماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حله على الكامل تقييدا (ولا يقال انتم قديم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع انهما وخلاف السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخل على السبب كافي صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تباعدتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن معروف أو فارقهن بمعرف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعروفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ قبيلتيوان تصابوا قوما بجهالة

(فصل * حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) فذهب اعلم ان الواضع لا يخلو اما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع

بطريق الحقيقة فكذا هذا

صحيح اتفاقا وايضا على

تقدير الوقوع يكون

استعماله استعمالا في

أحد المعنيين وان وجد

الاول أو الثالث ثبت

المسدي لان الوضع

تخصيص اللفظ بالمعنى

فكل وضع يجب أن

لا يراد باللفظ الا هذا

المعنى الموضوع له ويوجب

أن يكون هذا المعنى تمام

المراد باللفظ فاعتبار كل

من الوضعين ينافي اعتبار

الآخر ومن عرف سبب

وقوع الاشتراك لا يخفى

عليه امتناع استعمال

اللفظ في المفنيين

فقبوله لانه لم يوضع

للمجموع اشارة في

ما ذكرنا من أن المشترك انما

يصح استعماله في المعنيين

اذا كان موضوعا

للمجموع ووضع

للمجموع منتفيا عما على

التقديرين الاخيرين

فلا يصح استعماله فهما

كأن كانا (ولا يجازا

لاستلزامه الجمع بين

الحقيقة والمجاز فان

اللفظ اذا استعمل في

أكثر من معنى واحد

بطريق المجاز يلزم أن

يكون اللفظ الواحد

مستعملا في المعنى

الحقيقي والمجازي معا

وهذا لا يجوز (فان قيل

يصلون على النبي الآية

والصلاة من الله رجة ومن الملايكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لا يجاب الا قيدا فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من

فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المقردان جازا والاولا وقيل يجوز فيه وان لم
يجوز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه
يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الافراد
حقيقته ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزاءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا
بانه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع
حينئذ يكون استعمالا في أحد المعاني ولا يتزاح في صحته فان قيل لا تعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة
انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من
المعنيين على انه نفس المراد لاجزائه من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد
من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما أن يكون موضوعا له
بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه
مع غيره اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما هو في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى
التقديرين ثبت المسدي اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى
أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدا لا يمكن الا اعتبار
وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ايرادته هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ايرادته خاصة فتوافقتا بر الوضعا في اطلاق
واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراده عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن
يكون كل منهما امراد وغيرهما اذ في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد
وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما بتكلمه ان كان الواضع هو الله تعالى واما المقصد الايهام

عليه لان اللفظ ظاهر في المعنيين وهذا يمتاز هذا القول عن قول الشافعي (قال المصنف لان الواضع
لم يضعه للمجموع) أو رد عليه انه مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد لظهور ان الواضع لم يضعه
للمجموع وقوله والاول يصح الخ تنبيهه لاستدلال (قوله مبني على الخلاف في المفرد) بل مبني على
اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع فن اعتبره قال بعديم عموميه في الجمع أيضا ومن قال بعمومه في
الجمع لم يعتبر ذلك القيد (قوله واليه أشار بقوله ومن عرف الخ) قال الفاضل الشريف قد صرح
بذلك حيث قال فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون ومن عرف اشارة الى شيء آخر وأنت خير بان هذا
اعتبار اذا وجد المعترض محملا آخر على أن حمل الكلام على الأداة في مقام الاعتناء بشأن المراد ليس
ببعيد فكانه قال ومن عرف هذا الذي ذكرته ولم يغفل عنه لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

المعنيين كواحد منهما لا ترجح لهما عليه قال (اذ لا يجوز أن يكون موضوعا) أقول أي ولا ثالث اذ
لا يجوز قال (المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أقول فان قيل هو مصادرة على المطلوب قلنا
معناه لظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع والاول يصح تنبيهه لاستدلال قال (قال المصنف ومن عرف
سبب وقوع الاشتراك الخ) أقول مراده الرد على الشافعي بانه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا
جوز العموم فكاه قال ومن عقل عما حققناه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع
الاجتماع بين المعنيين خفي عليه امتناع العموم فيجب ان يكون اشارة الى ما صرح به أولا فيصيح قول
الشراح التحرير واليه أشار بقوله ومن عرف الخ ويفسد ما قيل قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع

والصلاة من الله رجة ومن الملايكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لا يجاب الا قيدا فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من

وملائكته يصاون على النبي

أول مفصلة من الوضع الاول ولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك تعبد معناه تخصصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذ كرا أي ذكرتة وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لتلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان

سبيل الانفراد كعموم كل بل عموم الجلس بل وعمومه انما ثبت ضرورة ايهامه كالشكوة في موضع النبي فلا مشاركة تصح الاستعارة ورد بانه لم يجز كون العموم جاء عاوض استعارة الجميع للكل مع مخالفتها في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من وضحي للاستعمال كالشكوة في سياق النبي وقيل معناه ان العشرة تسحق نقلا واحدا لان من شرطية فلا تدل على العموم ويثبت الاقل صيانة للكلام لتعاقل عن الالقاء (قوله عام على سبيل البديل) قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة ونحو الاسلام ان كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولافه كذا فدخلوا على التعاقب فالفضل للذول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فالاول اسم لفردي سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده ورد بان التحقيق انهما عامان وضعا وقد يقعان خاصين بعرض قيد وكلامهما مبني عليه وجعله خاصا بعرض القيد لا يتاني كونه عاما باصله (قوله فتعدد الاول) ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفردي منه فلا يراد منه يقتضى

(قوله ان كان غيره) متعلق بالثلاثة الاخيرة (قوله وهذه مغالطة منشؤها الخ) قيل لا نزاع في اطلاق التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراك المتعارف أو كان استعماله في المعنى الثاني بطريق المجاز الا ان المعنى الاول معتبر في الوضع البتة لانه المناسبات مجال الوضع فان الكلام لا يفهم ما في الضمير من يرادها منه فالاصل فيه ان يكون لكل معنى لفظ واحد يعلل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ عليه وحينئذ ينبغي ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى بكلا المعنيين نعم وقع في كلام العرب ترادف فابطل التخصيص بالمعنى الثاني واشترك فابطل التخصيص بالمعنى الاول لكن أصل الوضع يقتضي التخصيص معا ومنه يعلم ان الانفراد معتبر في المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضع بالاشتراط وان الملاحظ في الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة الثوية به بدلا أو تباؤا لا معا فليز من استعمله في المعنيين اعتبار الانفراد في استعمال واحد واعتبار الاجتماع المتقابلين لهما فبانه وذاعير جائز ولو سلم ان المراد بالتخصيص في تعريف الوضع التعيين لا القصر لكن نقول هذا أيضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الالمعنى الواحد لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع أي ارادة المعنى لاجل ان الواضع عن ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يضع أحدا الواضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما متعلقا بالحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين في كل منهما حقيقة ان يكون استعمال واحد منهما حقيقة (قوله كما يقال في اياك تعبد) قال الفاضل الشريفي فيه بحث لان المستفاد من اياك تعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تأويله يوجه يؤدي الى المقصود فليس من قبيل خصصت فلانا بالذ كرا وفي البحث بحث اذ ليس هو الشارح الا ان الامثلة الثلاثة من واحد في الباء داخلة على المقصور والتخصيص بمعنى التمييز والافراد ولا شبهة في ذلك كما صرح به في حواشي المطول وليس كلامه في التخصيص المستفاد من اياك تعبد ومن ضمير الفصل فليتامل (قوله وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ) فيه بحث وهو ان جعل

يوجب الخ فوجب ان يكون قوله ومن عرف اشارة الى شيء آخر قال (وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ التخصيص الخ) أقول يعني ان الباء في تخصيص الشيء بالشيء تارة تدخل على المقصور وعليه فيكون المعنى قصر المخصص على المخصص به كما في المثال الاول وأخرى على المقصور فيكون المعنى قصر المخصص على المخصص كما في الامثلة الثلاثة الباقية فان معنى الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر الذ كرا عليه واليه أشار الشارح بقوله أي ذكرتة وحده فانه يفيد معنى القصر بالمرية وانما عبر عن المعنى الاخير للقصر بقوله جعل المخصص منفردا بين الاشياء الى آخره اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق اللزوم فان مرجع التخصيص الى ملاحظة معنى الافراد والتمييز كانه قيل في اياك تعبد معناه تميزك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة

لا

لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلا خصم أن يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وامانه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلا تلبس منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لماسياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو أر يدبه المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مرادوه ونفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه انه اذا أر يدبه المجموع كان كل واحد من المعنيين داخل في المراد لنفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام للموضوع اذا أر يدبه المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناط الحكم لادخال تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على انه نفس الموضوع

التخصيص على هذا المعنى يتأني بحسب الظاهر وقوع الترادف كان جملة على المعنى الاول يتأني بحسبه وقوع الاشتراك فاي مرجح يحمله على المعنى الثاني مع ان الاول معنى حقيقي للفظ التخصيص لا يحتاج حمله عليه الى تأويل بخلاف المعنى الثاني (قوله فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث لانه سيصرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال اللفظ في معنى حقيقي ومعنى مجازي متفرع على جواز استعمال المشترك في معنياه فكيف يجعل ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا (قوله وفيه نظر لانه ان كان الخ) فديجاب عنه باعتبار الشق الثاني بان يقال ليس بشئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم انه

فكون العبادة مقصورة عليه تعالى جل ذكره قال انفاضل الشريف في تحقيق قول الشارح التخصيص على طريقة خصصت فلانا بالذكر تخصيص شيئا آخر في قوة تمييز الاخر به فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما أن يجعل من باب التضمن بشهادة المعنى فيلاحظ المعنيين معا وتكون الباء المذكورة صلة للمضمن فيظهر ويقتدر للمضمن فيه أخرى فيقال في تخصيصه بالعبادة مثلا غيرك بها تخصصا اياها بل فقطه ان الأمثلة الثلاثة من وادوا جدر العجب أنه قد نقل عنه ههنا الاعتراض على الشارح بان الاستفاد من اياك تعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تأويله بوجه يؤدي الى المقصود فليسا من قبيل خصصت فلانا بالذكر ويعلم من هذا ان ما نسب من الجواشي ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوز ان معنى آخر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر فلا يتأني في ارادة المعنيين من لفظ واحد كما هو رأي الشافعي فله ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا ويندفع الفساد المذكور بما ذكر في الشرح فان قيل يرد على كلام المصنف رحمه الله تعالى انه يقتضي أن لا يقع المشترك أصلا فضلا عن عمومته لتناف بين التخصيص على كلام الشارح انه يقتضي أن لا يقع المترادف لتناف بينهما أيضا قلنا يعتبر في كل من المشترك والمترادف حيثية خصوص الوضع بالنظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال قال (والوجه ان يقال)

من التعميل التخصيص لفتح الحصن وهو راجع بالابتسار بدخول الواحد فيكون دخول الجماعة ادخل في المقصود من دخول الواحد

لان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلى وأجوابه عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد ٤٨٦

له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة فلنبا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بعلمته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة) لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحل والتعريض على ما صدر عن المنقدي به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلى فاقروا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذ لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زياد الامير قد خلع عليه فاخذتموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأقروا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف

الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لتان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يوجب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعمله لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنئ حقيقيا أو معنئ مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم انه تعالى يدعو ذاته بإصالة النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان الرحمة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان

مجازا ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أما وجود الحقيقة فظاهر وأما المجاز فعلى زعم من يدعي ذلك ولا يخفى على المصنف اثبات المعنى المجازي وبالجملة المدعى انه لو استعمل المشترك في أكثر من معنى واحد مجازا لم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي الامتلازمة ولا يستدعي صدق المقدم حتى يتكلف تصويره وبهذا يظهر ان الاحتياج الى التوجيه الذي ادعى انه أوجه فليتأمل (قوله يعود الاعتراض السابق) يريد به قوله وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع الخ (قال المصنف فان الصلاة من الله رحمة) اعلم ان الجملة ههنا على أن صلاة الله تعالى على النبي عليه السلام بمعنى التعظيم والاكرام فهي قولنا اللهم صل على محمد وعظمته في الدنيا باعلاذ كرهه واطهار دعونه وابعاد شريعته وفي الآخرة بتشفيحه في أمته وتضعيف أجره ومثوبته ونقل البخاري عن أبي العباس صلاة الله تعالى على رسوله ثناؤه عليه عند الملائكة وأما صلته على غير النبي عليه السلام من المؤمنين فقيل بمعنى الرحمة ويرده ظاهر قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وان صلواته لا تتناول غير المؤمنين ورحمته وسعت كل شيء وانه اتفق على جواز الترحم للمؤمنين واختلاف في جواز الصلاة على غير الأنبياء

أقول أن في بيان لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى) أقول يريد به قوله وأورد عليه أنه اذا أريد به المجموع الى آخره قال (المصنف رحمه الله تعالى اما الحقيقي في وهو الدعاء) أقول لكان لفظه على الواقعة صلاة للصلاة غير الواقعة صلاة

الجمعة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه أراد بالجمعة لآزمها واللازم من الله تعالى ذل المؤمن العبد الطاعة الموصوف وأما المجازي ففكارا دعاء الخير ونحوه مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف

في الارض الآية حيث
نسب السجود الى العقلاء
وغيرهم كالشجر والدواب
فما نسب الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع
الجهة على الارض وما
نسب الى العقلاء يراد به
وضع الجهة على الارض
فان قوله تعالى وكثير من
الناس يدل على ان المراد
بالسجود المنسوب الى
الانسان هو وضع الجهة
على الارض اذ لو كان
المراد الانقياد لما قال
وكثير من الناس لان
الانقياد شامل لجميع
الناس اقول تمسكهم
به هذه الآية لا يتم اذ
يمكن ان يراد بالسجود
الانقياد في الجميع وما
ذكروا ان الانقياد
شامل لجميع الناس
باطل لان الكفار لا سيما
المكبرين منهم لم يمسهم
الانقياد أصلا وأيضا
لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الرأس على الارض
في الجميع

الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب حسن) نعم لولم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بتعمق اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجازي. (قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امثال أو امر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد بالامثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجهة أو امثال التكليف فالظاهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل أي ويصدق كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقيل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالتالي سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس

وانه لا يقال لمن رحمه غيره ورق عليه وأنعم الله عليه صلى الله عليه وآله ودون قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشر ايدل على أن صلاة الله على العبد من جنس صلاة العبد على النبي عليه السلام بحكم ان الجزاء من جنس العمل وان المعنى من أتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم جزاءه الله من جنس عمله بان ينشئ عليه ويبرزه بشريفه وتكرمه وانه يسوغ لكل أحد ان يقول ارحمي ولا يسوغ له أن يقول اللهم صل على وعلى هذا عرف ضعف ما قيل ان أصل الصلاة مطلق الرحمة وقيل صلاة الله تعالى على غير النبي عليه السلام المغفرة ويراه الوجهان الاخيران (قوله فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد الخ) أحجب عنه بان المراد بالانقياد اللاتق ولاشك ان اللاتق للكفار امثال أو امر التكليف ونواهيها ولم يوجد للجمادات الامتثال بحكم التكوين وقد وجد وقد يقال هذا المعنى لا يناسب عموم قوله يسجد له من في السموات والارض فان الانقياد اللاتق لم يوجد من الجميع فيحتاج الى تخصيص العام أعني من على أن تقييد المطلق أيضا لا يخفى عن تكلف ولهذا قال الشارح فالظاهر في الجواب (قوله على ما هو الظاهر من كلامه) حيث حكم بان الانقياد المراد بالسجدة غير ثابت للكفار ولاشك ان المراد به لو كان امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة الأعم لصح استناده الى الكفار (قوله لان حقيقة السجود وضع الجهة) فيه بحث أما أولا فلا يقبل من أن حقيقة السجود ليست وضع

للدعام قال (وهذا جواب حسن نعم لولم يتعرض فيه الخ) أقول لانه اذا تعرض له برد الاعتراض المذكور بقوله وفيه نظر لان ركعة الكلام الخ قال واذا اكتفى بالمنع المذكور وسلم من الاعتراض ويوجب الخصم اثبات المقدمة الممنوعة وفيه من القصور ما لا يخفى قال (فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد الخ) أقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لكنه يقيد في كل مادة بما يناسبه في العقلاء باو امر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير كما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ثم يرد ما ذكرنا قوله تعالى ثم يستقلوكم من بعد ذلك فهمي كالخجارة الى قوله وان منها المهيبط من خشية الله فانه تعالى ذم الكافر من بعد انقيادهم لما يليق بحالهم من أو امر التكليف ورجع عليهم الجزا بانقيادهم لما يليق بحاله من حكم التكوين قال صاحب الكشاف الخشية مجاز عن الانقياد وأمر الله تعالى وانها لا تمتنع على ما روي فيها وقول هو لا لا تنقاد ولا تعقل ما أمرت به قال (لان حقيقة السجود وضع الجهة) أقول فيه بحث لان حقيقة السجود ليست وضع الجهة بل الخضوع مطلقا وأما لوضع الجهة فمعتبر في سجود الصلاة قال ابن الاثير في النهاية سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجهة على الارض ولا خضوع أعظم منه وهو كما ترى معنونه بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي تعبرن بحكاية الخال مثال الاولي صلى في اليكعبة وقت في الصحيح ومثال الثانية

والثابت بدلالة النص
يجب أن يكون مثله أو
أقوى (قوله حكاية
الفعل الخ) يريد نقل
مسئلة ذكرت في بعض
كتب الاصول من ان
الفعل المثبت لا عموم له
على ما حققه السيد
الشريف قدس سره

ولا يحكم باستحالة من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان يحكم الكتاب ناطق بهذا وقد صرح ان

والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم في مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر (قوله ولا يحكم باستحالاته) فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالاته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الخصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان يحكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالحكم المتصح المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون (قوله التقسيم الثاني)

الجهة بل الخضوع مطلقا واطلاقه على وضع الجهة على الارض دون وضع سائر جوانب الرأس لان في الاول معنى الخضوع بل الخضوع اعظم منه بخلاف الثاني و بذلك يتدفع ما نقله الفاضل الشريف حيث قال قيل وضع الجهة معناه العرفي واما اللغوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة واما عدم عده واضع الرأس من جانب القفا سا جدا فباعتبار العرفي لا اللغة واما ثانيا فلان المصنف لم يدع ان حقيقة السجود وضع الرأس بل ادعى ان المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتملا على الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل للمادل على عدم جواز الجمع بين معني المشترك فلا بد في هذا المقام من التأويل فلو حمل على المجاز لم يعد فعلي هذا التوجيه لانه لا يمنع كون السجود حقيقة في وضع الرأس (قوله مشكل) قيل يمكن دفع الاشكال بالحمل على التقلب على ان المراد بالرأس الطرف الاعلى ولا ضرورة الى اثبات حقيقة الرأس (قوله لا يناسب ان يقال الم تر الخ) اوجب بانه خطاب جارف باخى من امثاله والافاق التزام مشترك اذا المراد بالانقياد في الجمادات والحيوانات بل وفي السموات اخى (قوله فيه ايضا نظرا الخ) فيه بحث لان هذا النظر مبنى على ان ضمير باستحالاته في كلام المصنف راجع الى السجود بمعنى وضع الجهة على الارض كما يدل عليه قوله باعتبار انه ليس لها وجود ولا جباه وليس كذلك بل راجع الى وضع الرأس على الارض وقد عرفت ان مراده بالرأس الطرف الاعلى فينبذ لا يرد هذا النظر (قال المصنف يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح) فيه بحث لان عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين بل ينسب اليهم والمسلمين فالانسب ان ينسب اليهم وينسب اليه اللهم الا ان يقال عدم الاستماع على وجه الاستمرار العموم يختص بهم ولا يتجاوزهم وهذا القيد يكفي للانتساب اليهم وذمهم بذلك (قوله لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة)

ثم لما كان في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف سائر جوانبه سمي سجودا دون وضع سائرهما واما ما قيل وضع الجهة معناه العرفي واما اللغوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة فمع ظهور بطلانه بما ذكرنا فتراعى على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجودا نظاما من ذلك وكل ما دل فقد سجد قال (فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالاته الخ) اقول مبنى النظر كون السجود لغة بمعنى وضع الجهة اذ لا جهة لشيء مما ذكر وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا اريد به وضع الرأس لان للجناد والشجر والدواب رؤسا كما لمن في

يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فاعلم بهذا ان وضع الرأس خصوصاً لله تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني) في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضعه يشمل الوضع اللغوي والشري والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة أى بالحقيقة التي يكون الوضع بطلان الحثية فالمنقول الشري يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العسوام (وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أى وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ماسوا كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحقيقة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشري

مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد يمكن من ههنا (ولالعلاقة فربما يحل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لالعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمرتبج حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

ومنه كون مثل قضى بالشفعة من اتفاق التلويح تحري مجمل النزاع انه اذا حكى الصحابي قسلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل

نهى عن بيع الغنم و قضى بالشفعة للجار هل يدون تاما أم لا الخ ليس بشئ لكونه خيوطاني المقصود وخطا بين المطبين (قوله نحو صلى)

قبل عليه انما يكون من مجمل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الخفية والشافعية وليست من مجمل النزاع

وجعلها منه مبنى على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسئلة حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم (قوله باقيا من)

أى بالدليل من دلالة نص أو قياس فقه أو نحو ذلك (قوله قال الشافعي رجه الله) نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت في الهداية والكافي وغيرهما الان مذهبه كذهنا في جواز النقل

والفرض جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم وهو الموجود في كتب

من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة أو مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فجاز والافتحاج وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى الوضع الاول فانه أولى بالاعتبار فان قيل والمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يخصص

هذا مبنى على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما وقال صاحب الانتصاف لو كان الخطاب للمشركين فما تصنع بقوله انه كان حليما غفورا وانما مخاطب بالحلم والمغفرة المؤمنون والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعدم فقهم التندج كناية عن عدم العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين غير صحيح لان معنى التنزيه في قوله تعالى عما يقولون علوا كبيرا راجع الى ما وصفه به المشركون من اتخاذ الملائكة بناتا وأما قوله انه كان حليما غفورا فكانه تنبيه على اهم استوجبا بمكارمهم هذه ان يصب عليهم العذاب صبا ولكن صرف ذلك انه كان حليما غفورا عمل ولا يعاجل (قوله من التقسيمات الاربعة) فان قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ أربعة لان الموصوف مؤنث قلت ذكر في شرح اللب ان اعتبار حقوق التاء وعدم حقوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود ولا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعاً وواحدة مؤنثاً غير العلم حدثت التاء منه نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكراً ثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كما ربة حمامات في جمع حمام أولم يكن (قوله اما حقيقة أو مجازاً) أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرجى والمنقول وأراد به في قوله حقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرجى والمنقول في مقابلته (قوله لان الاستعمال الصحيح الخ) فيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملاً بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر أن الوضع فيه هو التبعين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال ويؤيده ما سأتى من انه يكفي في المرجى مجرد النقل والتبعين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن أن يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر أن هذا بشرى كلام المصنف على وفق سباقه ومختماره هو الذي ذكره فيما سأتى ولك أن تصير الى حذف المضاني في عبارة الشارح والمصنف أى دليل وضع جديد فالظاهر (قوله فان قيل فالمستعمل

السموات ومن في الارض نعم يرد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود بمعنى وضع الرأس أيضا ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتدبر قال (فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون) أقول كانه اشارة الى رد ما ذكره الامام الرادى في المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلي من الاوضاع المعتبرة بل أقواها لانه وضع شخص تين فيه الموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازا على ان اظاهرا انه مندرج تحت وضع العرفى لان أهل العرف لما قبلوه وسلطوه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلاه وفاقا وان صدر عن واحد منهم وللهذا قال في حواشى شرح المختصر وقد صرح الامام الرادى في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع انتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله أراد بالحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والافهم مشكل فقال أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرجى والمنقول وأراد به في قوله حقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرجى والمنقول في مقابلته قال (فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة الخ) أقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناشئ عما قبله وهو قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله

في المجاز والمرتبج بل قد يكون منقولاً قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازاً من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يقتضي زيادة تفضيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتبج يجوز أن يكون مجازاً في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني من مرتبجاً فلزم في المرتبج عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لعمدة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتبج فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالجمع احترازاً عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينه أي يكون العلم بالتعيين كافي في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضح اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عسري خاص ويسمى اصطلاحاً والافوض عسري عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع شيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعاً لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة أن تكون موضوعاً للمعنى بجميع الاوضاع الاربعه فهي الحقيقة على الاطلاق والافهت حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع

(الخ) منشأ السؤال قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول لما كان أولى بالاعتبار كان الاولي عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له (قوله مجازاً من جهة لوجود العلاقة) فيه بحث لان وجود العلاقة لا يستلزم المجازية بل المستلزم لها هو الاستعمال لعلاقة والمنقول ليس كذلك من حيث انه منقول فاذا استعمل في الثاني للعلاقة يكون مجازاً لا منقولاً (قوله فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين) فذكره في التقسيم الثاني الذي باعتبار الاستعمال ليس كما ينبغي والاولى ذكره في التقسيم الاول كما مشترك (قوله أي يكون العلم بالتعيين كافي في ذلك) في وجود هذا المعنى في الحروف سيما على القول بان معانها غير مستقلة كما دل عليه سياق كلامه في المطول بحث وتأمل فليتامل (قوله فان اتفق في الحقيقة الخ) قال الفاضل الشريف هذا الكلام مخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقاً منتف بل مما يستحيل عادة تلخو الاوضاع المتعددة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه ساوي بين القسمين في التعبير يعني قوله ولا يشترط في الحقيقة وقوله ولا في المجاز قبل تقريره أولاً وان أوهام التساوي لكن تفصيله ثانياً حيث قال فان اتفق بإيراد كلمة ان الدالة على الشك والاتفاق مشعر بان الاول تقديري لا تحقيقي كالثاني وقد يتكلف في توجيه كلام الشارح بان معنى قوله لا يشترط الخ لا يجب أن يستعملها كل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء

أن الوضع الاول اذا كان أولى بالاعتبار كان الاولي عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له لرحاصل الجواب ان الاول كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجه ومجازاً من وجه ومفتقراً الى زيادة بيان آخر حكمه بخلاف المرتبج فانه اذا استعمل في كل من المعنيين يكون حقيقة أما الاول فظاهر وأما الثاني فلو وجود الوضع وانتفاء العلاقة ولا يقتضي زيادة بيان فلا حرم قسم المستعمل في غير ما وضع له اليه والى المجاز قال (بخلاف المرتبج فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين) أقول يعني ان التسمية بالمرتبج لا تحتاج الى الاستعمال كما مشترك اذ يكفي فيه تعدد الاوضاع بخلاف الحقيقة والمجاز قال (ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الاوضاع) أقول يعني لا يجب أن يستعمل كل

الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لكتابة الفعل الا هذا قال السيد الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوي في الاول أعنى صلى نقل فعلا من أفعاله عليه الصلاة والسلام وليس له عموم أصلا وفي الثاني ذكر حالاً متضمناً للقول فان ظاهر انه نقل بمعناه فيكون تاماً ولو سلم انه بيان لحاله في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقريته ولذلك أسند القضاء على العموم اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شيء مما تخيله قلت ومن تخيلاته ان الاحتجاج انما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الابصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في المحكي ومنها ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في المحكي والحكاية مستندة اليه فكيف لا يكون حجة أم كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة بمنزلة قوله قضى بها السكي جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية

فعل بل حكاية حال
مبتمن للقول بمعناه ولو
علم فالظاهر أنه فهم العموم
من كلامه ولو قرينة
بدليل أسناد القضاء إليه
على العموم (قوله وهو
عام) قيل وليس النزاع
الاقية ورد بان النزاع
لا يتصور فيما حكى بلفظ
عام لأنه إذا قال صلى
جميع الصلوات في
السكينة أو قضى بالشفعة
لكل جاري يكون نقول
الحديث بالمعنى ولا نزاع
في عمومه لاحد وإنما
الخلاف فيما حكى
الخبابي حال بلفظ ظاهره
العموم والخفية على
عمومه والشافعية على
نفيه ولعل الخلاف مبني
على أن تأول الخبابي حجة
أم لا (قوله لأنه نقول
الحديث بالمعنى) قيل عليه
هذا خلاف المفروض
لان التقدير في حكاية
الفعل ورد بان جعله
بمنزلة ذلك القول ليس
بفرع حكمه عليه الصلاة
والسلام بصيغة العموم
ونقل الراوي آياه كذلك
بل يفهم العموم بطريق
من الطرق الصحيحة مثل
ان يقضى بمحض من
الراوي مزارا كثيرة
بالشفعة لكونه جار من
غير أن يعبر بصيغة العموم
فلما ترتب الحكم على

وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرطا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي ما كان غير موضوع لها كلفظ الصلاة في الأركان المخصوصة مجازا لغة حقيقة شرطا للفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في القوس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وجمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح الخطاب احترازا عن انتقاضهما جمعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في القوس من حيث أنه من أفراد ذات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من أفراد الموضوع له ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام فلنا قيد الحيشية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثير ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيشية فالمراد ان الحقيقة فقط مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض

ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف الخاص والعام اتفقوا على ذلك (قوله كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرطا) هذا هو المشهور وعند صاحب الكشف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوات أي طرف الاليتين مجاز لغوي في الأركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها بالركوع والساجد في التشعخع ولم يعول عليه الشارح لما ذكره في شرح الكشف من ان ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل شرعية الصلاة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على التشعخع وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة دليل المشهور وأيضا الاشتقاق من غير الحدوث قليل (قوله بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين) قال الفاضل الشريفي فيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد وذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضى تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا لغة والاخر غير موضوع له فيما كافي لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الأرض مطلقا ومجازا فيه اذ قيد بخصوصية القوس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل من ان اطلاق لفظ الدابة على القوس بطريق الحقيقة فعناه اطلاقه على المعنى العام الذي في القوس لاعلى خصوصه في العبارة تسامحاً منه بقرينه (قوله فان لفظ الصلاة في الشرع الخ) فيه بحث لانه لم يتعرض في البيان للانتقاض جمعاً مع انه مذكور في المدعى ويمكن أن يقال بينهما ما تقابل فاذا دخل في أحدهما خرج عن الآخر (قوله ومن حيث أنه من أفراد ما يدب الخ) هذا اذا لم يلاحظ في الاستعمال خصوصية القوس وحينئذ لا استعمال في المطلق لافيه فقوله مع كونه مستعملا فيما هو من أفراد الموضوع له لا يجدي نفعاً فلم تعد المستعمل فيه في صورتين كما يقتضيه السياق (قوله والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير الموضوع له) رده الشارح نفسه في

صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الأرض والسماء ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وهذا ظاهر لا يسترو معروف لا ينكر وليس معناه ان يصفها كل واحد من أهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فضلا عن متميز فظهر ما قبل هذا كلام بصيف فان اجتماع الاوضاع منبغ مطلقا بل ما يستحيل عادة بخلاف الاوضاع المتأخرة عن الوصف الدال على العلية أخذ منه العموم ونقله به أو يقضى لجار بخصوصه وكان سمع منه عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد

الثاني من حيث اللغة
وبالعكس) أى حقيقة في
الثاني مجازي الاول (من
حيث الناقل وهـ. وأما
الشرع أو العرف أو
الاصطلاح ومنه ما غلب
في بعض افراد الموضوع
له حتى هجر الباقي كالدابة
مثلا فن حيث اللغة
اطلاقها على الفرس
بطريق الحقيقة لكن
إذا خصت به) أى إذا خصت
الدابة بالفرس (مع رعاية
المعنى) أى المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض
(صارت مجازا اذا أريد
بها غير ما وضعت له وهو
ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف
صارت كأنها موضوعة
له ابتداء لانها لما خصت
به فكأنه لم يراع المعنى
الاول فصارت اسماله
فظهر ان اعتبار المعنى
الاول فيه) وهو ما يدب
(ليس اصح اطلاقه) أى
المنقول (عليه) الضمير
يرجع الى المعنى الاول
ويراد بالمعنى الاول
الافراد التي يوجد
فيها المعنى الاول (كأنى
الحقيقة) فان في الحقيقة
انما يعتبر المعنى الاول
ليصح اطلاق اللفظ على
كل ما يوجد فيه ذلك
المعنى (ولاصح اطلاقه)
أى المنقول (على المعنى
الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية به الفرس (كأنى المجاز) فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول

لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا
استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد انوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لنوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد
من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازاً عنها قلنا سيجى ان الكناية مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لانه بل ينتمل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له يناقئ ارادة الموضوع
له وأما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له حقيقة والافجاز فلا اشكال فان قيل
المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثل شيء وأسئل القرية قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور
انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو
صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فكيف يكون
مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما موضوع للاستعمال في معنى لا ناه قول لان سلم انه مستعمل للمعنى بل
غير مستعمل للمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير
المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب
دلالة عليه و ارادته، انه مجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين
ولا في عبارة نفر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين (قوله
وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتداخل بينهما نقل فهو

المطول بيان استعمال المجاز في غير الموضوع له ليس من حيث انه غير الموضوع له بل من حيث انه متعلق
بالموضوع له بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله كقوله تعالى ليس كمثل شيء وأسئل
القرية) الاصل في الاول ليس مثله شيء اذا المقصود نفي أن مماثلة شيء لاني أن مماثل مثله شيء فالنكاف زائدة
وفي الثاني وأسئل أهل القرية لان الجماد لا يسئل منه طلبا للجواب وأما خلق الله تعالى في الجماد
الشعور والتكلم فهو وان كان جائزا الا ان ذلك انما يكون عند خرق العادة اظهارا للمعجزة أو الكرامة
وليس هذا الكلام في ذلك المقام ويمكن أن يقال لازيادة في الاول أصلا بل قصد في مثله تعالى بطريق
برهاني بيانه ان وجوده تعالى مسلم قطعاً فلو كان له مثل لكان لذلك المشمل مثل هو ذاته تعالى وتقدس
وثبوت مثله مستلزم لثبوت مثل مثله فنفى اللازم قصد الى نفي الملزوم وجاز أن يحمل الكلام على طريقة
الكناية فانه اذا نفي المثل عن مماثله تعالى ويكون على أحص أوصافه كان ذلك نفياً للمثل عنه تعالى بطريق
المبالغة كما عرفت في مثل لا يتخل مثلك وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع إشارة الى جوابه ثم
فليطلب منه (قوله أو التشابه على ما ذكر في المفتاح) أى لكونه مشابهاً للمجاز: لغوى المعجزة وفي
كونه متعدداً من أمر أصلي الى أمر غير أصلي وههنا بحث وهو ان المدى ذكر في الاحكام ان لفظ القرية
بعد حذف الأهل صار مجازاً عنه وان لفظ كمثل مستعمل بمعنى مثل وانهم يسئلون مثل ذلك مجازاً
بالنقصان والزيادة وعلى هذا فالكلمة مستعملة في غير ما وضعت له املا بسبب النقصان أو بسبب الزيادة
فهو ما دخلان في المحدود والحد (قوله بين الامرين) أى اشتراط العلاقة واعتبار ارادة معنى غير

الفائدة كلام سخييف قال (قلنا لفظ المجاز يطلق عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك المتشابه
الخ) أقول يرده عليه ان الاصوليين بعد عرفوا الزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عند هم معنى

المشترك

المشترك وان تحلل فان لم يكن النقل لمناسبة فربما تجل وان كان له فان هو المعنى الاول فنقول والافق
 الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهم ان كلا من المنقول والمترجم قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك
 بيان ان المترجم في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور
 مبني على تمايز الاقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث
 يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولة انما حصل
 من جهة نقله يقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ
 حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى
 الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الالفاء مجاز في الازكان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا
 وينسب حقيقة مجازته الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار
 انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما طارئة من ضرب
 الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي أو
 اصطلاحى مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى
 الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ
 على ما هو من افراد المعنى الثاني اعنى المقيد ان كان باعتبارانه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق
 فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبارانه من افراد المعنى الثاني
 حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث
 انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربعة
 فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ

الموضوع له كافي المنتخب الحامى (قوله فترجم) من ترجم خطبه أو شعر اذا أنشأها من غير تهمة قبل
 ذلك (قوله ان لم يكن من افراد المعنى) فيه ايماء الى ان مراد المصنف بقوله فترجم ما غلب في معنى مجازي
 للموضوع له الاول معنى مجازي غير فرد للموضوع له بقريضة المقابلة والافراد من حيث خصوصه
 أيضا معنى مجازي للكلى واطلاق الكلى عليه من حيث خصوصه بطريق المجاز (قوله من ضرب
 الاربعة في الاربعة) أى ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني (قوله كالمنقول
 اللغوي من معنى عرفي الخ) كالمنقول اللغوي من اللغوي والشرعي من الشرعي والاصطلاحى من
 الاصطلاحى والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي والاصطلاحى من اللغوي شائع ولا
 شك في تبينه بخلاف البواقي (قوله وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول الخ) ان كان المراد بهذا
 شرح كلام المصنف كما يقتضيه السياق فهو شرح لا يطابق ظاهر المشروح لان تقرير المصنف في التقسيم
 الثاني هو ان اللفظ الغالب فيما هو من افراد المعنى اللغوي ان أطلق عليه لا من حيث خصوصه فهو
 حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلا وان أطلق عليه من حيث خصوصه مع رعاية المعنى الاول في العكس
 وأن المعنى الثاني ما يدب مع خصوصه الفرس وتقرير الشارح مبني على اعتبار معنى عرفي آخر غير

آخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسبه الى السلف وزعم أن الاولى أن يعد ملحقا بالمجاز والمفهوم من كلامهم
 ان القرينة مثلا مستعمل في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انهم مجاز بالنقصان لان الامل مضمرة هناك
 مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية
 فلما حذف الأهل استعمل القرية مجازا فهى مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كشله
 مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو ان زيادة اذ لوقيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز فتسدر

الاول في المجاز انما هو اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لغة الاطلاق فيصح

لترجيح هذا الاسم على
 غيره) أى اعتبار المعنى
 الاول في الاسم المنقول
 انما هو لترجيح هذا الاسم
 على غيره من الاسماء
 (في تخصيصه بالمعنى
 الثاني) أى تخصيص هذا
 الاسم بالمعنى الثاني
 والمراد بالترجيح الاولوية
 لقوله لم يسم هذا ان الوضع
 قد لا يعتبر فيه المناسبة
 كالجدار والخمر وقد
 يعتبر فيه كالفارورة والخمر
 واعتبار المعنى الاول
 في الوضع الثاني لبيان
 المناسبة والاولوية للاصحة
 الاطلاق والايترام ان
 يسمى الدن فارورة فهذا
 السر لا يجري القياس في
 اللغة فلا يقال ان سائر
 الاشربة خمر لمعنى
 مخامرة العقل فان معنى
 المخامرة ليس هو اى في
 الخمر بل لغة اطلاق الخمر
 على كل ما يوجد
 فيه المخامرة بل لاجل
 المناسبة والاولوية ليضع
 الواضع لهذا المعنى لفظا
 مناسبه فاحفظ هذا
 البحث فانه بحث شريف
 بل يبع لم يرل أقسام من
 سوغ القياس في اللغة الا
 لغفلة عنه (في طلاق الاصطلاح
 على كل من يوجد فيه
 الشجاعة مجازا بخلاف
 الدابة والصلابة) أى لما
 علم ان اعتبار المعنى

يصح اطلاق اسم الصلاة
 شرعا على كل ما هو جد
 فيه دعاء (وثبت أيضا
 ان الحقيقة اذا قيل
 استعمالها صار تجازا
 والمجاز اذا كثر استعماله
 صار حقيقة ثم كل واحد
 من الحقيقة والمجازان
 كان في نفسه بحيث
 لا يستتر المراد فصريح
 والا فكنا به فالحقيقة
 التي لم تجر صريح والتي
 هي تروى وعلم معناها
 المجازي كناية والمجاز
 الغالب الاستعمال
 صريح وغير الغالب
 كناية اعلم ان الصريح
 والكناية اللذين هما قسما
 الحقيقة صريح وكناية
 في المعنى الحقيقي واللذين
 هما قسما المجاز صريح
 وكناية في المعنى المجازي
) وعند علماء البيان
 الكناية لفظ يقصد
 بعناه) أي بعناه الموضوع
 له (معنى ثان ملزوم له
 وهي لاتنفي ارادة
 الموضوع له فانما استعملت
 فيه لكن قصد بعناه
 معني ثان كافي طويل
 الجاد) فانه استعمل في
 الموضوع له لكن المقصود
 والغرض من طويل
 الجاد طويل القامة
 فطول القامة ملزوم
 لطول الجاد (بخلاف
 المجاز فانه استعمل في غير
 ما وضع له فينا في ارادة الموضوع له

الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة
 سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لجهة اطلاق المنقول
 على افراد المعنى الاول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها بالصح اطلاقها على كل ما هو جديف ذلك
 المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما هو جديف فيه المعنى الاول لوجود الصحيح وان كان لجهة اطلاقه على
 افراد المعنى الثاني أعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر بعناه الاول أعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين
 المعنى الثاني أعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول أي ملاس له
 بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لو وضع له أو لما هو ملاس له بنوع علاقة فهو
 مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل
 ما هو جديف فيه المعنى الاول لوجود الصحيح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما هو جديف فيه العلاقة بينه وبين المعنى
 الاول أوجب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث
 هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان
 اعتبار المعنى الاول فيه ليس لجهة اطلاقه على المعنى الاول ولا لجهة اطلاقه على المعنى الثاني بل يلزم ما
 ذكرتم بل لا لولويه هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات
 الاربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الديق فيها فالتناسب مرعى في وضع بعض الالفاظ
 ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما هو جديف ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة
 وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة
 والمجاز) يعني ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة أقساما متباينة أما
 عند علماء الاصول فلان الصريح مما اكتشف المراد منه في نفسه أي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا
 والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا أو معنى مجازيا واختار بقوله في
 نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو

ما يدب مع خصوصية الفرس ويكون هذا فردا له أيضا وهذا التقرير صواب في نفسه أيضا (قال المصنف
 وثبت أيضا أن الحقيقة الخ) هذا الثبوت انما يظن هرا إذا أريد من الهجر القلة وأما إذا أريد بعناه
 الظاهر كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا وقد يقال على تقدير كون المراد من الهجر القلة لا يظهر
 ذلك الثبوت أيضا لان انتقال المجاز الى الحقيقة ليس لكثرة الاستعمال بل لعدم الاحتياج الى القرينة
 وجوابه أن ذلك العدم لكثرة الاستعمال فيتحقق المأل (قوله بواسطة غرابة اللفظ) هذا بخلاف المسبأ في
 في التقسيم الثالث من ان الجملة ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من الجمل سواء كان
 ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كما شترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع اللهم الا ان يقال الجمل
 الداخل في الكناية ما لا يكون منشأ الخفاء فيه غرابة اللفظ (قوله أو عن القرينة) فيه بحث وهو ان
 سلمنا ان الاستتار بواسطة ذهول السامع عن القرينة ليس في نفسه لكن لان سلمنا ان الانكشاف بواسطة
 تذكرة القرينة يكون في نفسه بل كل مهم ما بواسطة اللهم الا ان يقال الانكشاف بواسطة تذكرة
 القرينة لا ينافي الانكشاف في نفسه لان معنى الانكشاف في نفسه في تلك الصورة عدم استتاره باعتبار
 الامور التي ذكرها الشارح من غرابة اللفظ وذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك

قال (يعني ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة الخ) أقول يعني كما ان المرئجل المنقول من
 أقسامها قال (واحتار بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ) أقول
 بخلاف المسبأ في التقسيم الثالث ان الجملة ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من

صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفظ قال ابن كثير لم اره سندا قط ولم يعرفه المزني والذهبي وغيرهما وقد جاء ما يورثه معناه فيما أخرجه مالك والنسائي وابن حبان وصححه الترمذي عن أميمة بنت رقيه أنبت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول الله لهم نبايعن فقال انى لأصافح النساء واغما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة وفيما أخرجه الطبراني والحاكم اغما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وفي مسند أحمد وطبقات ابن سعد باللفظين كما هما وكان رجم ما عرف به للعوم لغيره ممن حاله بحاله (قوله مسئله) هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض التي تعرض للعموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرج عن العموم أم لا (قوله اما أن لا يكون مسئلة) أى لا يكون كلاما مقيدا بدون اعتبار غيره من السؤال أو الحادثة (قوله فيقول بلى وهى لا يجاب النفي السابق استقفا ما كان أو خبرا فلا يصح بلى في جواب أ كان لى عليك كذا ولا

نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكتابة بواسطة التفسير والبيان قيل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكتابة لما عرفت من أن هذه أقسام متميزة بالحشيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحاً في اللغة أو الانكشاف وان كان خفياً في اللغة احترازاً عن أمثال ذلك

ويدل عليه ان الصريح قد يكون من المجاز أيضاً ولا بد فيه من القرينة (قوله قيل المفسر والمحكم داخل في الصريح الخ) قيل هذا ليس على ما ينبغي فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له واللفظ المستعمل في غير ما وضع له ان استمر المراد فيهما بالنظر الى أنفسهما وذا بان يكون المعنى الحقيقي في الحقيقة مهجوراً والمجازى مستعملاً كالصلاة مثلاً في الدعاء فهى كناية في الحقيقة للغة صريح في المجاز اللغوى وهو الاركان المخصوصة أو بالعكس فهى في الاركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية كناية في المجاز الشرعى وهو الدعاء والمصنف صرح بهذا وقسم المجاز والحقيقة اليهما ولا شك ان الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيما لا امر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فان قلت ذلك صاحب الكشف انه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحاً وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد القسمة ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال انتهى كلامه فاذا ذكره الشارح من دخول المفسر مثلاً في الصريح يخالفه فما وجهه قلت قد سبق أن التقسيم باعتبار ظهور الالة وخفائها متأخر عن التقسيم باعتبار الاستعمال عند المصنف ومتقدم عليه عند غير الاسلام فدار الخالفة في الفرع هو الخالفة في الاصل في فيه بحث وهو ان الظاهر من كلام المصنف أن يكون سبب الاستتار في كناية الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه مهجوراً وسبب الظهور في صريحها كونه غير مهجور وسبب الاستتار في كناية المجاز كونه غير غالب الاستعمال في المعنى المجازى المستعمل فيه كما ان سبب الظهور في صريحه كونه غالب الاستعمال فيه ولا شك أن الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور وكيف المشترك المتزاحم المعانى المتساوية الاقدام من قبيل الكناية والمجمل وليس معناه المراد مهجوراً وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والظهور فيهما لا امر آخر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فالحق ان الهجر سبب الاستتار والكناية كلياً وعدمه ليس سبباً للظهور والصراحة كلياً كما في المشترك المذكور وبهذا يظهر أن قول المصنف

المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كما في المشترك أو لغيره باللفظ كالمهاوع قال (وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الخ) أقول القائل صاحب الكشف وهو ما اعتبر قيدا للاستعمال ليحقق ما اعتبر في القسم وهو وجود استعمال ذلك النظم في القسمين الاخيرين أعنى الصريح والكناية كما تحقق في الاولين أعنى الحقيقة والمجاز والشارح توهم أنه ذكره للاحتراز فعمله على التكلف وهو مردود ومنشؤه عدم الاستخراج لان صاحب الكشف فائدة ذلك القيد الاحتراز المذكور ولكنه استعمل على وجود القيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام حيث قال ثم لا بد من القيد المذكور أيضاً يعنى الاستدلال عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استمر المراد به بالاستعمال أى يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهراً في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفياً في اللغة عند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل

ينج في جواب ليس عليك كذا وما ورد في الشعر من قوله وقد بعدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليسعدا

الجنة قالوا بلى وفي كتاب
 الهبة من صحيح مسلم
 أسرك أن يكون لك في
 البرساء قالوا بلى وفيه
 أيضا انه قال أنت لعتني
 بحكمة قال الجيب بلى وغير
 ذلك مما ورد في كتب
 الاحاديث فلا ينتهض
 حجة في العربية لعدم
 التيقن بانه لفظ النبي
 عليه السلام أو واحد
 من أصحابه فانهم لم يدون
 الا في القرن الثاني وكانت
 الرواة يروون بالمعنى
 لفهم العجمي والمولد
 ومن لا يحسن العربية
 ثم دونت على حسب
 ما سمعت من الرواة
 ويؤيد ذلك ان الحديث
 الذي جاء على خلاف
 الجادة في العربية ربما
 يصح بطريق آخر على
 وفق القاعدة المشهورة
 قال أبو حيان الاندلسي
 ولم يهدل احد من أمة
 العربية من البصريين
 ولا من الكوفيين
 الاستشهاد بما وقع في
 كتب الاحاديث على
 القواعد العربية وانما
 شد ابن مالك من المتأخرين
 في ذلك وفصل بعضهم
 وقال يجوز الاستشهاد
 ان كانت الرواة كلهم من
 العرب والافلاحيون
 أصلا (قوله هذا نظير الخ)
 أي ليس لي عليه السلام وقوله
 أ كان لي عليكم (قوله جلال الزيادة) وهو قوله اليوم على الافادة وهو الاكل في هذا اليوم سواء كان

فلا يخفى ما فيه من التكلف وإنما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ
 استعمال في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ينتقل
 منته الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب كما يقال فلان طويل التجاد
 قصد بطول التجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له تجاد قط بل وان استعمال المعنى الحقيقي كما
 في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها
 كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو
 لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع
 جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط
 بقربة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي
 لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى
 الاعتداده والاحسان اليه كناية اذا استدل من يجوز عليه النظر ومجاز اذا استدل من لا يجوز عليه
 النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قلند ذكر في المفتاح ان
 الكلمة المستعملة انما أن يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول
 الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسمين للحقيقة
 والمجاز مبيناهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وانصر بحججه
 عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونها حقيقتين وبقرتان بالتصريح وعدمه لا يقال
 فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى

فالحقيقة التي لم تجر صريح ليس بكل لا لتفاد بالجميل المذكور بكنيقتها (قوله فلا يخفى ما فيه من
 التكلف) لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا الى قصد المستعمل فيكون العمدة في انكشاف
 الزاد واستناره هو استعمال اللفظ دون القصد وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور
 والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضح في اللغة مستترا ولا في عكسه (قوله
 أي لفظ استعمال في معناه الموضوع له) فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلا كما
 في قولك لمن لا تجادله طويل التجاد قصد الى طول قامته وأما ما أشار اليه من انه يقصد في الكناية
 تصوير المعنى الاصل في ذهن السامع لينتقل منه الى المعنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية
 من حيث التصور ودون التصديق فليس بشئ اذ لا بد في المجاز أيضا من تصوير المعنى الحقيقي لفهم المعنى
 المجازي المشتمل على المناسبة المحسنة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا للتصوير في الكناية
 دون المجاز تحكيم (قوله كنايات عند المحققين) قيل بل هي عند المحققين من المشابهة الذي يعقده
 حقيقته ولا يشتمل بكنيئته وحملها على ما يكتفي بها عنه اشتغال بكنيئتها وانت خبير بما في أمثالها من
 اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر الى مذهب متأخرى المحققين وكلام القائل ذهب اليهم ذهب
 قدامهم (قوله وميل صاحب الكشف الى الخ) اعترض عليه الشارح في حواشي الكشف بان قوله تعالى
 بل يدها مبسوطة والسماوات مطويات بيمينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كنايات كما صرح به

وأما لهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا يسمى
 المجاز قيل ان بصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من
 اشتراط اشتراك وجود التقسيم بين الاقسام ولا يحصل الا باشتراط هذا القيد قال (بل وان استعمال
 المعنى الحقيقي الى قوله وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي) أقول ذكر

الحقيقي

عنده فالنسبة حقيقية وان نسبت الى غيره للملايسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو آتيت الى بيع البقل فقوله عنده أي عند المشكك واعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحدة آتيت الى بيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري آتيت الى بيع البقل فقد أسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الى بيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد بنفسه مریدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجيء فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب عنده أو لا عنده وان جعل على الجواب في قوله اليوم لغوا لا فائدة فيه ويجب صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لاهرية فيه (قوله وعند الشافعي) يجهد على الجواب فلا يجنث ان

الحقيقي والمجازي معا لا ناقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكتابة انما يريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذا لمعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينقل منه الى معناه فينا في ارادة الموضوع له لان ارادته يستند لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وهذا يتدقق ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لا ممتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز لان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريدان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالتقريب وفي الجملة بالعقلين أو الحكميين وميل المصنف الى انها من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان انصاف الكلام من انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة قصارا لحاصل ان الحقيقة العقلية جلة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المشكك كقول المؤمن آتيت الله البقل والمجاز العقلي جلة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المشكك للملايسة بين الفعل وذلك الغير نحو آتيت الى بيع البقل لما بين الامتياز والبيع من الملايسة لكونه زمانا له و اراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفعل عند المشكك ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كان وسواء صدر عنه باختباره أو لا وسواء كان فاعلا عند المشكك في نفس الامر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيئا منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لم يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري آتيت الى بيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المشكك أو السامع وقد اترزبه عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المشكك ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المشكك بحسب التحقيق لم يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع علمه بانه لم يجيء لانه لم يوصف بالمجيء في الواقع ولا عند المشكك بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه قصار الحاصل ان الفاعل عند المشكك عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المشكك في الظاهر ويشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبني للمفعول لان المضمرة بيته صفة عمرو وهو فاعل ثم الضمير في غيره وراجع الى الفاعل عند المشكك بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل ما فهم السبيل على لفظ المبني للمفعول

مع امتناع المعنى الحقيقي قطعا ثم قال فان أحببنا ان ارادة المعنى الحقيقي لا نستلزم تحققه وهو ظاهر ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا تكون على وجه القصد اليه اثباتا وتقبلا لينقل منه الى المقصود فلنا وكذلك النظر في حق من لا يجوز النظر عليه يراد ولا يتحقق ويكون كناية (قوله وفي الكتابة انما اريد الخ) رده الشريف في شرح المفتاح بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا أصليا في الكتابة لم تكن مستعملة فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا تدرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا (قوله والمجاز العقلي الخ) فان قلت لو قال المشكك جاءني زيد مع علمه بانه لم يجيء وعلم المخاطب أيضا انه لم يجيء مع علمه بان المشكك عالم بانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل يهدوا مع انه يصدق عليه انه جلة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المشكك فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا نسلم لان قيد الملايسة يخرجها لانه لا ملايسة بين المجيء

الحقوق لكلام الكشاف ان استعمال بسط البند في الحدود انظر الى من جاز ان يكون له يد سواء وجدت أو حثت أو شئت أو قطعت أو قصدت لقصدان في الحلقة كناية محضة لخواز ارادة المعنى الاصل في الجملة

تعدي عند غيره (قوله لا لخصوص السبب) قبل عاينه فيلزم جواز تخصيص السبب

والتقسيم العقلي (إذا أطلقت لفظاً على مسمى) هذا يشبه إطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقياً أو غير حقيقي وإطلاق اللفظ على أفراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فإن أردت عين الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي إن حصل له) أي لذلك المسمى (بالفعل

لأن فاعله الوادي لا السبيل ومثل هو في عيشة راضية لأن الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في انما هو ولا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله ملائمة احترازاً عن مثل أنبت الخريف البقل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا يجازلان الغير لا بد أن يكون من ملاسنة الفعل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتق ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة ما يتم كون أحدهما في الآخر الجزئية أو الحول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو الفعل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلًا بفعل للمعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لأفعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازاً بل حقيقة. وعلى الثاني ان كان حاصله بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزومياً مجرد الذهن وهو المقابلة أو متصلاً الى الخارج وبينه ان كان أحدهما جزءاً للآخر وهو الجزئية والكتابة والافان كان اللزوم صفة للملزوم فهو الوصفية أعني المشابهة والافان الملزوم إما أن يكون أحدهما حاصلًا في الآخر وهو الحائية والحماية أو سبباً له وهو السببية والمسببية أو شرطاً له وهو الشرطية ولا ينبغي أن هذا أيضاً ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائراً بين النبي والاثبات بأنه اذ لم يكن اللزوم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلًا في الآخر فهو الحول والافان كان سبباً له فهو السببية والافان والشرطية ورد المنع على الآخر ويستعمل في إنشاء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله فصل اذا أطلقت لفظاً على مسمى) مدلول اللفظ الظاهر من حيث يقصد باللفظ يسمي معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم ما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الأفراد والمسمى به ما فيقال لكل من زيد وعمرو وكبر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ

عنه بالا جهاد ولم يكن لتقبل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال ورد بالمنع لان العام في السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه ولا نسخه وبان فوائد النقل كثيرة لا تحصر في خصوص الحكم وبان المساواة في العموم والخصوص غير واجبة وانما الواجب هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه (قوله حكم المطلق الخ) المطلق عند الأئمة الحنفية رجهم الله ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنسبة ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعاً للحقيقة على ما هو التحديد في دون الاقتران المنشتر كما هو الرأي المرجوح والقول

زيد فهذا مثل أنبت الخريف البقل (قوله ومثل هو في عيشة راضية) مذهب الخليل انه لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات راض حتى يكون معنى مرضية فهو نظير لابن ونامر وهو مشكل بدخول التاء لأن هذا البناء يستوى فيه المذكور والمؤنث ويمكن أن يجاب بجوار كونها اللامبالغة لالتأنيث كعلامته (قوله من العلاقة) والعلاقة بفتح العين تستعمل في المعاني وبالكسرة في المحسوسات وعكسه العوج (قوله وضبطه ابن الحاجب في خمسة) وجه الضبط على ما ذكره القاضي في شرحه أن يقال اما أن يكون بين ذاتيها اتصال أو لا والاول المجاورة والثاني اما أن يحصل لذات أو لا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتماع خلاف انقراض فان استعمل المتقدم لامتأخر فالكون عليه أو بالعكس فالاول اليه والثاني أمر ان لا اتصال بينهما بالذات ولاهما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيه فلا علاقة بينهما وذلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم أو اثنين هما الاطلاق اسم اللازم على الملزوم أو عكسه اذ لا بد في الجميع من اعتبار اللزوم على ما صرح به الشارح في شرح التلخيص (قوله وأورده بلفظ التنكير الخ) لا يقال فعلى هذا القول

بالنظر الى من نزه عن اليد كقوله تعالى بل يدها مبسوطة ان متفرع على الكناية لا امتناع تلك الارادة الضعيف ولقد أهد الله عن الحقيقي من فسر به بأنه اشاع في جنسه بمعنى انه حصية من الحقيقة

اللفظ للحصول فيه وإنما لم يبق في المتن بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فإن كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملاً فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة مجاز بالقوة كما سكر الخراج يقتضيان لا يحصل له أصلاً) أي لا بالفعل ولا بالقوة

فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر (قوله في بعض الأزمان) اعلم أن المعتمد في المجاز باعتبارها ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فهم ما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة والتسليم بالجملة لقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلاً وعصرت خيراً مجازاً وإن صار المسمى في زمان الأخبار قتيلاً وخيراً حقيقة وكذلك في مثل أتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ وهو مجازاً إن كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالآخر بخلاف قولنا لا تشرب العصير إذا صار خيراً وأكرم الرجل الذي خلقه أنه يتيماً فإنه حقيقة لا يكونه خيراً عند المصبر وبشما عند التخفيف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان بمعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايراً للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بقاء الكلام ووضع على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبارها ما كان أو ما يؤول أن كان في الاسم والمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة ودالاتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق بالحكم به في مثل أتوا اليتامى أموالهم وأعصر خيراً وضع الكلام على أن تكون حقيقة ألتيم حاصله لهم وقت إنباء الأموال إياهم وحقيقة الخمر حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازاً بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازاً باعتبارها ما كان أو لاحق ليكون مجازاً باعتبارها ما يؤول وإن كان في الفعل والمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل هيئته فإذا قلنا يكتب زيد مجازاً عن كتب زيد باعتبارها ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن معنى جوهر الحسروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو

قال على معنى التذكير تكفاً في المقصود لا نأقول ليس كل مسمى يجب أن يكون معنى اللفظ آخر اللهم إلا أن تعتبر الألفاظ الموضوعية بالأوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الفاضل الشريف (قوله ويمتنع فهم ما حصوله الخ) قال الفاضل الشريف أعلم أن قولك هذا القليل قلبته أمس حقيقة وهذا الخبر عصرتها في السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطاً للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز أن يكون شرطاً للمجاز بحسب الالكون أو الأزل وفيه بحث لأن قولك قتلته هذا المسمى أمس مجاز بحسب الالكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار إليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع واعترض به على قوله بوجوب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجاز فكيف يجوز أن يجعل الامتناع المذكور شرطاً للمجاز بين هذا ولك أن ترفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الإشارة والمعنى الحقيقي وهو الحياة غير حاصل للمشار إليه في زمان اعتبار هذا الحكم أعنى الإشارة ويمكن أن يدفع البحث أيضاً بان المراد جواز الشرطية لهما في بعض المواضع وبعض أفرادهما لهما مطلقاً فليأمل (قوله إذا صار خيراً) متعلق بالاشرب لا بقولنا رالاً كان مجازاً (قوله أن معنى جوهر الحسروف) إشارة إلى دفع شبهة وهي إن الحدث ليس معناه حقيقياً للفعل بل معنى تضمني وتقرير الجواب

بعد استعماله نظر بقى الكناية هناك كثيراً حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يدو بسط ثم استعمل ههنا مجازاً في معنى الجود وفس على ذلك نظاً في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظرون إليهم فإن الاستواء على العرش الجالس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك

أخانت الحكم) كقولك اطعم رجلاً أو كس رجلاً أو يا فان الحكم في أحدهما الإطعام وفي الآخر الأكل كساء (قوله فصار كقوله لا تعبق

محملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبني على كون اسم الجنس موضوعاً للفرد المنتشر مع القصور في عبارته إذ مراده ما دل على شائع في جنسه وصدقه على المقيد نحو رقبة مؤمنة وإيجابه بتحقيق الواسطة بينهما فإن قيل انما فسروا به لأن الحكم انما يتعلق بالأفراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق هو الماهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد إلا في ضمن فرد ما فيحصل ما هو الواجب بكل واحد من أفرادها وحيثما تفهم الفردية تفهم من التنوين لأن اللفظ المطلق (قوله فان

رتبة كافرة والمطلق قيد
 بالموثمة وأجيب عنه بان
 المطلق قيد بنفي الكافرة
 فيثبت الموثمة لا تتفاء
 الثالثة وهذا هو مراد
 المصنف رحمه الله فيما
 نقل عنه أن معني جعل
 المطلق على المقيد تقييده
 بقيد ما سواه كان هو
 المذكور في المقيد وغيره
 لانه في مقابلة اجراء
 المطلق على اطلاقه ومعناه
 عدم تقييده بقيد
 ما يدل انهم أوردوا
 علينا الاشكال بتقييد
 الرتبة بالسلامة مع ان
 المذكور في المقيد هو
 الموثمة لا الساجدة على ان
 ذلك مناقشة في المثال
 (قوله ككفارة اليمين الخ)
 وهما حادثان ورد فيهما
 الحكم المتحد وهو تحرير
 الرتبة مطاقا في احدهما
 كما في قوله تعالى لا يؤخذكم
 الله باللغو في أيمانكم
 وانكن يؤخذنكم بما
 عقدتم الايمان فكفارته
 اطعام عشرة مساكين
 من أوسط ما تطعمون
 أهليكم أو كسوتهم أو
 تحرير رقبة ومقيد في
 الاخرى حيث قال الله
 تعالى ومن قبل مؤمنا
 خطا فحرب رقبة مؤمنة
 (قوله يحمل بالاتفاق)
 لا متناع الجمع بينهما
 فيما ورد المطلق والمقيد

مدلول الفعل أعنى الحال أو الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
 واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فعني حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل
 له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل من حيث اذ لو كان حاصله في الزمان
 الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير
 للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد بالمعنى
 الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له في الفعل جزاء أعنى الحدث وبالمسمى في الاسم ما أطلق عليه اللفظ
 من المألوف المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع انه ليس
 المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمن سابق
 أو لاحق ولا معني حصول الحدث له في حال دون حال والا حسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع
 وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر
 في كونه نصيب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين
 الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة
 لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كما في اطلاق البداية على الفرس مجازا
 مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بالزمن في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي
 توهم الحصول كما في عصرت خرافا فربقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر

انه معني حقيقي بجوهر الحروف وان كان تضمينا لجموع الجوهر والهيئة (قوله ليس المسمى الذي أطلق
 عليه المجاز) مع أن ما ذكره في شرح قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى من ان هذا يشغل اطلاق اللفظ
 على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى يشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه
 وأزيد هو منه لا ما هو أعم منه ومن الفاعل الذي لم يستعمل اللفظ فيه (قوله والا حسن) أي في توجيه
 مجازية التعبير عن الماضي بالمستقبل وعكسه (قوله من باب الاستعارة) لان باب المجاز باعتبار
 الكون أو الاول (قوله ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر) قال الفاضل الشريف بالاستعارة في الفعل
 على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدرى مطلقا الثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون أصل المعنى
 موجودا فيهما وهذا معني ما قيل ان المجازي في الفعل قد يكون بحسب الزمان (قوله لا يوجب كونه حقيقة)
 فان قلت لم يقل المصنف ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ
 حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له وهو خلاف المقدر وهذا ضروري وما ذكرنا من المثال
 لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقدر انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملا في الموضوع له بالهيئة وهو
 بعينه معني الحقيقة (قوله الثاني ان الحصول بالفعل الخ) قال الفاضل الشريف لعل مراد المصنف
 بقوله ان حصل له بالفعل ان ذلك الاطلاق ان كان للاحظة حصوله في بعض الأزمان فلا اشكال عليه
 وأنت خير بما فيه من التكلف لعدم مساعده العبارة عليه وكذا على ما قيل مراده بان كان من شأن
 الحصول لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجاب أيضا بان ما ذكر ليس مجازا باعتبار

وفيم لا يجوز عليه مجاز متفرع علم او عدم النظر من يجوز منه النظر كناية تحضه عن عدم الاعتداد
 وفيم لا يجوز منه مجاز كذلك قد يقال (ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى) أقول أراد
 بكلامه ما أشار اليه بقوله وشرح هذا الكلام الخ ومنشأ النظر الاول قوله والا لكان المسمى من أفراد
 الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان اعتبار
 الحكم لم يكن مجازا من هذه الجهة فيكون حقيقة المستعمل لا يجوز عنها لانا نقول عدم كونه مجازا من

في الحكم وانحدث الحدوثه لاني خصوص هذا المثال وانما اختياره لتضمنه الجواب عما يقال انكم

المسمى

(قوله بل وان تر يدعني لأؤم المعناه الوضحي ذهنا أي ينتقل الذهن من الوضحي اليه) والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من
تصوره تصور كالبصير اذا أطلق على الاعمي كالغاطط اذا أطلق على الحدث (وهو) أي اللزوم بالذهني (اما ذهني محض) ان لم يكن
بينهم لزوم في الخارج (كسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمي (أو منضم الى العرفي) ان كان بينهما لزوم في الخارج
أيضا لكن بحسب عادات الناس (كالغاطط) فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة ٣٠١ في المكان المطهر حصل بينهما ملازمة

عرفية فبناء على هذا
العرف ينتقل الذهن من
المحل الى الحال فيكون
ذهنيا منضمها الى العرفي
(أو الخارجى) أي يكون
الذهني منضمها الى
الخارجى ان كان بينهما
لزوم في الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب
الخلقة فصار اللزوم
الخارجى قسامين عرفيا
وخلقيا فيسمى الاول
عرفيا والثاني خارجيا
(وحيثما كان أي اذا كان
اللزوم الذهني منضمها الى
العرفي أو الخارجى) اما ان
يكون أحدهما جزءا
للآخر كاطلاق اسم
الكل على الجزء وبالعكس
كالجمع للواحد) وهو نظير
اطلاق اسم الكل على
الجزء (والرقبة للعبد)
وهو نظير اطلاق اسم الجزء
على الكل (أو خارجا عنه)
عطف على قوله جزءا
للآخر (وحيثما كان أي
لا يكون اللزوم صفة
للملزوم وهو) أي اللزوم
(اما بمصطلح أحدهما في
الآخر كاطلاق اسم المحل
على الحال أو بالعكس) واما

للمسمى بالفعل أصلا (قوله بل وان تر يدعني لازما) لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللزوم والمراد كون المعنى الوضحي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى في الجملة ولا يشترط اللزوم
بمعنى امتناع الانكسار في التصور كالبصير يطلق على الاعمي مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور
الاعمي بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمي باعتبار المقابلة وكذا عن الغاطط الى الفضلات
باعتبار المجاورة في الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجى والتحقق ان العلاقة في اطلاق اسم
أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من
قبيل الاستعارة بتزويل التقابل منزلة التناسب بواسطة تملح أو تهكم كافي اطلاق الشجاع على الجبان أو
تفائل كافي اطلاق البصير على الاعمي أو مشاكلة كافي اطلاق السبئية على جزاء السبئية وما أشبه ذلك
(قوله أو خارجا عنه) مغناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو أن
يكون أحدهما خارجا عن الآخر لمتناقض كون أحدهما جزءا للآخر ولما بقا له ضرورة انه اذا كان
أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما هو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفة) أي
اللزوم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما أن لا يكون اللزوم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابله متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا أن لا يكون
أحد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفه الى غير ذلك مما يشعر
به التقسيم وأنت خير بان لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة

ما يؤل عند المصنف بل مجاز بالقوة فانه لما قال فارقتم لم يبق فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر
أرقت ويدفع بالفرق بين الاطلاق قبل الاراقة والاطلاق بعدها (قوله والتحقق ان العلاقة الخ) فيه
بحث لتصرح به فيما بعد بان العلاقة لا تقبل صحة الاستعارة لجواز وجود مانع فلا بد للاتفاق المذکور
على ان العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني على انه يرد عليه أيضا ما ذكره القاضل
الشرىف وهو انه يلزم من هذا أن لا تكون السببية أيضا علاقة للاتفاق أيضا على امتناع اطلاق الابن
على الاب مع تحقق السببية بينهما (قوله أو مشاكلة) المشهور ان العلاقة في المشاكلة السببية هي
الصحة الحقيقية أو التقديرية والحق أن عدها علاقة باعتبار تمام دليل المجاورة في الخيال فهى العلاقة
في الحقيقة والافاصحة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة بتصح الاستعمال فتكون قبله (قوله مثلا
اطلاق المشفر على شفة الانسان الخ) لم يرد به اطلاقه عليهم من حيث خصوصها والامحتمل كونه من
اطلاق المقيد على المطاق او يكون من اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر بل أراد انما اقلت مثلا
رأيت مشفرا فيما اذا رأيت شفة انسان فيحتمل أن يكون من باب الاستعارة وهو ظاهر ويحتمل أن

هذه الجهة لا يقتضى كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا من جهة أخرى فيحتمل لا يكون حقيقة نعم لو قال
لم يكن مجازا لا يمكن توجيهه كالا يخفى ومنشأ الثاني قوله وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله في الزمان
اللاحق ويمكن دفعه أو لا بان مراد المصنف رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له بالفعل في المجاز باعتبار

بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب بخور عيننا العيث) أي التبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
يحتل العكس أيضا) أي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا فيحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب فائى للمطر
واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيق ايماكم أي صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم)
نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط أو يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد رادنه لازمه وهو الشجاعة

الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلط وان يكون مجازا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصدا بما يزا الاقسام بحسب الاعتبار و اراد انه امانة يعتبر كون احدهما جزا للآخر او وصفه الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او تشكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للمازوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الجماع اسد اهوزيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للمازوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من فراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وهنابحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهروانه

يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان يتجرد عن قيد كونه شفة بعير ويكون المراد منه مفهوم الشفة مطلقا ويكون الخصوصية مستفادة من قرينه تخاريجية على قياس قولك رأيت رجلا فيما اذا رأيت زيدا فانك لا تريد به خصوصية زيد مثلا كذا في شرح شريف المفتاح وقد يقال شفة الانسان وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق من قيد الغلط الذي كان في المعنى الحقيقي للمشقرو بهذا الاعتبار صح جعله من باب اطلاق المقيد على المطلق (قوله قلت كانه قصدا الخ) فاذا ذكره الشارح اغما يصح اذا كان المصنف بصدده تقسيم المجاز لا بصدده تقسيم العلاقة والافعالقة التي اعتمدت في الاستعارة هي الغلط وفي المجاز المرسل الكليية والجزئية ولا يشك ان التغير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا بالاعتبار (قوله باعتبار جامع داخل في الطرفين او تشكل لهما) امثال الاول استعارة التقطيع الموضوع له لازالة الاتصال بين الاجسام المترقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض كما في قوله تعالى وقطعناهم في الارض اعماء والجامع ازالة الاجتماع الداخلي في مفهومها ومثال الثاني استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار (قوله فكيف حصر الجامع في الوصفية) هذا الحصر مفهوم من قول المصنف وشرطها ان يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه (قوله او شكلا لهما) على ان الشكل داخل في الوصف فلا ينافي كون الاستعارة باعتبار شكل لهما حصر الجامع في الوصف قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان الصفة الظاهرة المشتركة فيها اعم من المحسوس والمعتول كما في استعارة الورد للحد واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة (قوله وهنابحث وهو ان اللازم الخ) اجيب بان المصنف فرق في اول مطلع الفصل بين المعنى المجازي والمسمى المجازي العموم والخصوص والمسمى المجازي هو ما صدرت عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واما المعنى اللازم للمعنى الحقيقي فهو الشجاع فاللفظ لم يستعمل في اللازم من حيث هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان كان حاصل للمعنى

حاتم المطلق على المقيد مع اختلاف الحادثة حيث شرطت التتابع في صوم كفارة للمبين جلا على ما قيدت في كفارة القتل و اظهار و حاصل الجواب انما جعلناه على مقيد و ارد في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعي رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لان القراءة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمذهب للشافعي رحمه الله فانه عمل به في مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ويحرمه بل فركه لترجحه لدليل آخر عنده ولعل ذلك الماروي عن عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه الدارقطني وقال ابن حنبله صحيح وسنن أبي في ركن السنة فان قيل فلم لم يقيد بما ورد في حادثة أخرى على ما هو مذهبه قلنا ومن شرط الحمل عنده ان يكون المقيد نوعا واحدا او الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع بالتفريق وهما

ما يؤول ان كان من شانه الحصول بالفعل لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وثانيا ان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤول عند المصنف رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة فانه لما قال فارقت لم يبق فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر ارققت اللهم الا ان يفرق بين الاطلاق قبيل الاراقفة وبين الاطلاق بعدها قال (فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او تشكل لهما) فكيف حصر الجامع في الوصفية) اقول ان قيل لم يصح المصنف بانحصار الجامع في الوصفية من ابن اخذه الشارح النحرير قلت من قوله وشرطها ان يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا في

ليس

نوعان (قوله هذا اذا كان الحكم مثبتا الخ) ويدخل فيه نحو قوله اعنتني عن رقبته ولا تقم عن رقبته

ليس يوصف للملزوم أعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقاً أعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بعشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وإيضاً لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذاتها الشجاعة في الجملة وتحقيقى هذه المناجحت يطلب من شرحنا للتجسس (قوله واذا عرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشيتين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان

المجازي فاندفع الامر ان ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله فظاهر انه ليس بعشبه بالاسد) قيل هذا من قيل تخليط اصطلاح العلمين فان المصنف على ما ترى ما اعتبر فيه التشبيه فختار ان اللازم هو الشجاع مطلقاً (قوله وأيضاً لا يصح الخ) فيه بحث لانه قد صرح بان مقصود المصنف تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضير في حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي اذ يكفي عدم اعتباره في الاستعارة (قوله واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم الخ) اعتبار اللزوم فيما سوى الثلاثة الأول من أنواع المجاز مصرح به وأما فيما لم يصرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقي اذا حصل للمعنى المجازي

الجامع كما تقرر في موضعه فقرر السؤال ان المفهوم من عبارة حضر الجامع في الوصفية مع الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين كافي استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام المترفة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض أمما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما أو شكل للطرفين كافي استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار وتقدير الجواب ان المصنف رحمه الله تعالى لم يصرح بالجامع في الوصفية بل جعل اللازم وهو ما حصل له الجامع كالتفريق فيما ذكرنا وصفاً للملزوم وهو التقطيع وهذا لا ينافي كون الجامع وهو ازالة الاجتماع ثم جزءاً من الطرفين وكذا الصورة وصفاً للانسان مشترك بينهما وبين المنقوشة وهو لا ينافي كون الجامع شكلاً لهما على ان الشكل داخل في الوصف كما قال الشارح في حواشئ شرح المختصر اعلم ان الصفة الظاهرة المشتركة فيما أعم من المحسوس والمنقول كما في استعارة الورد للحدو واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسماً على حدة وتقرير السؤال الثاني ان ما ذكرته يقتضى ان يكون اللازم في مثل في الحمام أسد هو الرجل الشجاع مع انه ليس وصفاً للاسد الحقيقي وتقرير جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف للاسد وانما أطبق على الرجل باعتبار انه فرد من الشجاع فتوجه البحث بان الذي استعمل فيه لفظ الاسد اللازم مجازاً ان كان المذكور في السؤال لم يصرح به وان كان المذكور في الجواب لم يصرح به ان الاول ان يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقاً الثاني ان لا يصح ما ذكرنا لان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع في الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل في اللازم من حيث انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي فعنى ذكر الملزوم وارادة اللازم ارادة فرد من أفرادها وهذا ما قاله الشارح في حواشئ شرح المختصر ان الصفة المشتركة يجب ان تكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينقل الذهن منه اليها في فهم المعنى الاخر أعني غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة خصوصاً مثلاً اذا أطلقنا الاسد ينقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام مثلاً فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامر ان المذكور ان فليست قال (واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم) أقول ان

والفرعية من الطرفين
يجرى المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعول الذي هو
علة فائسها وكالجزء
مع الكل فان الجزء تبع
للكل أى بالنسبة الى اللفظ
الموضوع لكل فان
الجزء يفهم من هذا اللفظ
بتبعيه الكل فيصح ان
يطلق هذا اللفظ ويراد
به جزء الموضوع له
(والكل محتاج الى الجزء)
فيتكون الجزء أصلاً
فيصح ان يراد الكل
باللفظ الموضوع للجزء
فاطلاق اسم الكل على الجزء
مطرز وعكسه غير مطرود
بل يجوز في صورة
يستلزم الجزء الكل
كالرقبة والرأس مثلاً
فان الانسان لا يوجب
بدون الرأس والرقبة
وأما اطلاق اليد واردة
الانسان فلا يجوز
(وكل محل فانه أصل
بالنسبة الى الحال)
لاحتياج الحال الى المحل
(وأيضاً على العكس اذا
كان المقصود هو الحال)
كالماء والكوز فان
المقصود من الكوز الماء
كافرة فان قيل الحكيم
فيه مختلفان بالنسبة
والاثبات فكيف يكون
منه قلنا العلة اعتبار
الحكم فيهما الاعتراف نظراً
الى الحاصل اذ قوله لا تعنى

رقبه كافر بعد قوله أعنى عني رقبته في معني أعنى عني رقبته مؤمنة ويؤيده عدم تلبسها القسمة (قوله فان كان منقياً الخ) قيل

العموم على انه مناقضة في المثال وليس من سدا تد الخصال (قوله اذ لا تنافي في الاسباب) لجواز ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه (قوله له ان المطلق) أي للشاخي في محل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونها في السبب (قوله نعم اذا تعارضا) قول بالموجب والتزام ما يلزمه المعلل بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود (قوله في صوم ثلاثة ايام متتابعات) في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا ورد في الحكم وكذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم صم شهرين وروي شهرين متتابعين (قوله لا تسألوا عن أشياء الاية) وجه الاستدلال بهذه الاية انها سبقت للنهي عن السؤال عن المسكوت عنه لكونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يهني وذلك عند إمكان العمل بما ورد به التكاليف كافي المطلقات ولاشك ان المطلق لما أمكن العمل به من غير نظر الى غيره فتقيده بما ورد في محل آخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يهني

مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة ان منته الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعاً من وجه جازا استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائها عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علة ما لية والاسباب علة آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كافي بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيحى والنكل أصل بيتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم النكل واسطة ان فهم النكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم النكل والجزء أصل باعتبار احتياج النكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما ضعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم النكل لم يكن الانتقال من النكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون النكل ملزوما للجزء لازما على ما هو من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخر عنه في الوجود البته بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج النكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون البند أو الرجل جزأ منه لا يتحقق بدونها ضروريا انتفاء النكل بانتفاء الجزء فامعنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على النكل بان يستلزم الجزء النكل كالرقة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذي قطع يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونيه وأما اطلاق العين على الرقيب فاقما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونيه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للنكل يقتضى

بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له اصلا فهو محتاج الى البيان (قوله وانما قال كالعلة مع المعلول) في هذه النكته بحث لانه قال كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فعلى هذا لو قال كالسبب مع المسبب الذي هو مقصود من السبب أو قال سبب غائي لاستقام الكلام ولا يرد السبب المحض تقضا للمرام (قوله لان من السبب ما هو سبب محض الخ) فيه بحث لان الاصل ههنا بمعنى ما يتقبل منه الى الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على مسبب السبب فلم لا يجوز اطلاقه عليه (قوله وفي هذا تسليم ما منعه الخ) يمكن ان يتكلف في الجواب بان قول المصنف فيكون الجزء أصلا شبيهه بحذف الأداة من قبيل زيد أسد يعني ان الجزء كالاصلي في الاحتياج لان كل أصل محتاج اليه فيكون في الجزء جهة الاصلية لانه أصل حقيقة (قوله وأما اطلاق العين على الرقيب الخ) قيل لان اسم كون العين في الرقيب مجازا بل هو من قبيل المشترك كما نص عليه في كتب اللغة اللهم الا ان يقال

قيل لم يعرف هذا في انواع الامثلة الا اول بل فيما سواها لانه قال بعد ما ذكرها فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ان قلنا عرف اللازم في تلك الافواع أيضا وعدم التصريح به لغاية ظهوره فان اعني الحقيقي اذا حصل للمسمى بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له اصلا فانه محتاج الى البيان قال (بل يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة)

كون

ورد في محل آخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يهني

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع أصلح علاقة للمجاز أيضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة (لاستعارة) أي ينظر في التصرفات

كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذا الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف ان لا يريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والمناهية قد تو جد بدونها وعلما البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكتابة على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرفيق فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يقتصر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فافهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون الالزام على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفسا كما كه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصل والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لاننا نقول انما يلزم ذلك لو أراد باللازم ما يمتنع انفسا كما كه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس مجرد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعنا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى ان الالتماع بالحل والحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعني كيجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذ وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذ وجد بين معانيها فروع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا للمعنى الاخر وذلك لما سمي من ان المتعبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالاسببية اشارة الى ما ذكره نخر الاسلام وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كابين الاسد والرجل الشجاع فانها لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فان الهبة موضوعة لملك الرقبة) يعني انها عقد موضوع

سلمنا الاشتراك الا ان الكلام في اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب (قوله لا نأقول انما يلزم الخ) قيل عليه انه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا ان يرد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك وقد يقال المسدحى ان عدم وجود الشيء بدون الشيء يدل على احتياج الاول الى الثاني وكونه فرعا اذ يمكن الاول عسلة للثاني ولا مضايقا له (قال المصنف في المعنى المشروع كيف شرع) كنه كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الضدارة في الاصل وان اسلخ عنه معنى الاستفهام في مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع قبه لان اللام فيه للعهد

أقول يعني أن يكون اللازم متأخرا عنه في التصدد والاعتبار حتى كأنه يحصل عند حصول الملزوم في الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم وان كان في الواقع كذلك قال (لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفسا كما كه عن الشيء الخ) أقول فيه بحث لانه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعول لانه

المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على أي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استتلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من خواص الميت كالتهييز والدين فالخاسل انه كما بشرط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصورها على (وكالاسببية) عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع (كنسكا حه عليه السلام انه عقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنسكا لملك المتعة وذلك) أي ملك الرقبة (سبب لهذا) أي ملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وأريد به ملك

(٣٩ - تلويح - اول) المتعة (وكذا نسكا حه غيره عندنا) أي نسكا حه غير النبي صلى الله عليه وسلم بنسكا حه بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المتكوة حرة

حتى لو كانت أمه ثبتت الهبة عندنا (وعند الشافعي لا يشهد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصه لك ولانه عقد شرع
لمصالح لا تخصي) كالنسيب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستداد كل منهما
في المعيشة بالاخر الى غير ذلك ٣٠٦ مما يطول تعدادها (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ النكاح والتزويج

في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله حتى لو كانت أمه ثبتت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة
لأحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها
التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا طاعة اليه الا ان
المحل متعين لهذا المجاز لتنبؤه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
اصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أي منضم الى مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجرى ان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة
على هذه المصالح لكونه منبئ عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج
والتفريق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصرعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام
رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمنع جعلهما علمين
للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وانما قل أن يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما
على الملك وليس المراد انهما لا يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا أن
يكون معنى الازدواج والتفريق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني
ويمكن الجواب بان معناهما التفريق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في
العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

(قاصر في الدلالة عليها)
أي على المصالح
المذكورة (قلنا)
الخالص في الحكم وهو
عدم وجوب المهر)
أي صحة النكاح بلفظ
الهبة مع عدم وجوب المهر
مخصوصه لك اما في غير
النبي عليه السلام فالهبر
واجب وأيضا يجتمعا
أن يكون المراد والله أعلم
انا أحللتك أزواجك حال
كونها خالصة لك
أي لا تقل أزواج النبي
عليه السلام لاحد غيره
كما قال الله تعالى وأزواجه
أمهاتهم (لا في اللفظ
فان المجاز لا يختص
بخصرة الرسالة وأيضا
تلك الامور) أي
المصالح المذكورة
(ثم رات وفروع ومبنى
النكاح للملك له عليها)
أي للزوج على نزوجة
(حتى يلزم المهر عليه
عوضا عن ملك النكاح
والطلاق يبيده اذ هو
المالك) أي لو كان وضعه
لتلك المصالح وهي
مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة
عنى الزوج وما كان

الذهني فهو في حكم النكحة والظاهر أن في قوله المشروع حذفا واصلها أي المشروع له والمعنى كالا يصل
في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله لاجل حصول ملك الرقبة) يريد ان اللام
في الملك لام الاجل والغاية لاصلة للوضع (قوله ان يطلب الزوج منها الهبة) الاولى أن يقع النكاح بدل
الهبة كافي بالكشف اذ لا معنى لطلب الزوج من المرأة حقيقة الهبة (قوله وأما النية فلا حاجة اليها)
وفي بعض الفتاوى النية شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة (قوله بخلاف الطلاق بالفاظ العتق) بان
قال لا امرأته حررتك أو أعتقتك أو أنت حرة ناويا الطلاق فان المحل صالح لحقيقة الوصف بالحرية بان
يخبر بها عن حرمتها مثلا فيحتاج الى النية لمتعين المجاز كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في حررتك
لا في معتق وأعتقتك لا نأقول مضامعتق وأعتقتك مثبت للقوة الشرعية والاختيار عن هذا الثبوت
وهذا متحقق في الاحرار والتوهم انما نشأ من تصور ازالة الملك وهي ليست المعنى الحقيقي للاعتاق (قوله
مثل وجوب النفقة والمهر) فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة على ما صرح به المصنف بقوله لو
كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما الخ وقول المصنف لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج
يدل على ان المهر ليس من المصالح المشتركة (قوله وحرمة المصاهرة الخ) ان قلت حرمة المصاهرة
لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها في حق بنتها حتى حل له نكاحها قلت عدم جوبها في
الصورة المذكورة لا يقدر في كونها عرضا من شرعية النكاح ألا يرى ان من جملة المصالح المذكورة
الاجتناب عن السفاح وقد لا يترتب (قوله وفيه نظر بل الجواب الخ) قال القاضل الشريف وجه

لازم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك قال (وهذا المعنى مما
لم يعتبر في القصد المخصوص) أقول أي الازدواج مع احتمال أن يكون مع الملك وبدونه قال (وفيه نظر)

الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عانه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها
(واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين
لهذا العقد) جواب اشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما
يصح بهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

وكذا ينقصد) أى النكاح. (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فان قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أى ينبغي أن يضح اطلاق اسم النكاح واردة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) أى انما يضح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أى السبب (علة

شرعت للحكم) أى لذلك المسبب أى يكون المقصود من اشرعية السبب ذلك المسبب (كايبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكك عبد افهوس حر أو قال ان اشتريت فشره متصرفا يتحقق في الثاني لافي الاول) رجل قال ان ملكك عبد افهوس فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبد افهوس فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول

بحيث يكون هو بعينه المعنى العلى بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي (قوله وكذا ينقصد بلفظ البيع) لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد علم بالزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينقصد بلفظ الاجارة لانها التملك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو انما يتلعه على ملك المبيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض بتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كافي في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التملك وألفاظ النكاح فان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والاخر بغير واسطة (قوله فان قال) تقرير وتتميل للحكمة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد متكررا لانه لو قال ان ملكك هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين وبلغوف المعين لانه يعرف بالإشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى أن قوله ان ملكك أو اشتريت

النظر أن الاحتمال لا يكون قيد للمفهومات فان النطق ليس بقيد للحيوان (قوله وكذا ينقصد بلفظ البيع) فيه بحيث لان امكان المعنى الحقيقي شرط عندهما ويصح بحال ويمكن أن يقال المرادة يجوز سببها فحينئذ يضح البيع فكان الحر مما يضح بيعه بهذا الاعتبار (قوله ولا ينقصد بلفظ الاجارة) خلافا للكرخي لان المستوفى بالنكاح منقعة في الحقيقة وقد سعى الله سبحانه العوض اجرا بقوله عز من قائل فان توهن أجورهن فذلك دليل على انه بمنزلة الاجارة ولكن هذا فاسد لان الاجارة شرعا لا تنقصد الاموئته والنكاح لا ينقصد الاموئداو بينهما مغايرة على سبيل المناقاة كذا في المبسوط (قوله والمسبب حكما مقصودا منه) هذا شرط زائد على ما اعتبره البيهانيون في علاقة السبيبة فان مطلق السبيبة علاقة صحيحة للاطلاق من الطرفين عندهم فاعتبار الشرط المذكور لصحة الاطلاق مطلقا يحتاج الى دليل (قوله لانه يعرف بالإشارة اليه) هذا الاصل ذكره محمد رحمه الله في الجامع الكبير حيث قال أصل الباب ان الصفة في الحاضر لغوي والغائب معتبر وأذا بطاخر المعين والغائب غير المعين على ما به عليه الشارح وهذه المسئلة مماها الفقهاء اسحاقية ووجه التسمية ان الشيخ أبابكر الاسكافي كان اماما بليغ وكان له باب يقال له اسحاق فاذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسئلة يدعوه ويقول هل اشتريت جماعة درهم فيقول نعم بل الوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لا صحابه كم

أقول وجهه اننا لانسلم ان هذا المعنى الكلى غير معتبر في العقد المخصوص غايته أن يعتبر مع شيء آخر والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فبماز لغوي انكن في بعض الصور صان هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراق من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولاً عرفيا المالك فلا يطلق بعدز والملك عرفا في قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فان قال يعتب باحدهما الآخر

صدق ديانه لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانه وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و يعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اعظم عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانه لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان

عبد في معنى ان اتصف بكوني مالك او مشتر بالمجموع عبدا واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمصدر بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وذلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضي اليها وليست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بخلاف الشافعي رحمه الله)

عبد في معنى ان اتصف بكوني مالك او مشتر بالمجموع عبدا واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمصدر بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وذلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضي اليها وليست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بخلاف الشافعي رحمه الله)

عبد في معنى ان اتصف بكوني مالك او مشتر بالمجموع عبدا واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمصدر بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وذلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضي اليها وليست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بخلاف الشافعي رحمه الله)

ولاضر فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئي قال (وههنا ليس كذلك) أقول يعني ان السببية ويجعل العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فيبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات امانات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها. واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعرف عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوتها في البعض وباللزم عدم قبوله القسح وانما لا يثبت

بطريق الاستعارة أيضا ما قلنا (لأنها الأنصع بكل وصف بل بمعنى المشروع كقيد شرع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتناق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق يقع قيد النكاح والاعتناق اثبات القوة الشرعية) فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق

الطير ويقال عتقت البكر اذا

أدركت وقويت فتمتصه
الشرع الى القسوة
المخصوصة (فان قيل
الاعتناق ازالة الملك عند
أبي حنيفة) رحمه الله تعالى
على ما عرفت في مسئلة
تجزى الاعتناق
(والطلاق ازالة القيد
فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا
نعم) يعني ان الاعتناق ازالة
الملك عند أبي حنيفة في
مسئلة تجزى الاعتناق
(لكن بمعنى ان التصرف
الصادر من المالك هي)
أي ازالة الملك (لا يعني ان

و يجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملائمة (قوله لانها) أي الاستعارة لانصع بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور لزيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والاعتناق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال أطلعت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروك بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسيها جمع عتبق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتناق اثبات القوة المخصوصة لما صح استناده الى المالك في مثل أعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك لجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاستناد حيث أسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في انشاء العتق لانقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور

العتق لاثبات القوة ازالة ملك الرقبة ولا يخفى انه ليس كذلك فمراده ان هذا التصرف موضوع في الشرع أي معتبر فيه لهذا الغرض لانه موضوع لمعنى والغرض من وضعه له ما ذكر (قال المصنف بل بمعنى المشروع كيف شرع) قيل عليه انحصار الاستعارة في معنى المشروع كيف شرع ممنوع فان ذلك غير معلوم من الفقه وبعض أهل الشرع ينكرونه فلا بد له من دليل حتى ينظر فيه (قوله الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ) قيل فيه بحث لانه جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السائل ان الغرض من المعنى الحقيقي الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو محكم بحت والافلا بد من بيان سبب التخصيص وقد يجاب بان قوله الواجب رعايته صفة تخصصه وإشارة الى مناسبة المعنى اللغوي للمعنى الوضعي ههنا واذا وجدت المناسبة يجب رعاية المعنى المناسب عند الاستعارة لكونه أمر الهزئ بخصوصية والافلا تامل (قوله فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه) قيل كون الطلاق رفا والاعتناق اثباتا لا ينافي استعارة أحدهما للآخر فان من الاستعارات استعارة أحد الضدين للآخر كما استعارة البصير للاعمى اللهم إلا أن يقال استعارة أحد الضدين للآخر بناء على تلامح أوتهم كما انما يجوز في المحاورات والمقامات الخطائية في المسائل الشرعية (قوله غير معزولة بالكلية الخ) قيل فيه بحث وهو ان هذا الاقتضاء من قبيل عتق عبدك عنى بالف فلا ينشأ المعنى

والمسيبية ليست بين اثبات القوة التي هي معنى حقيقي للاعتناق وبين ازالة ملك المتعة التي هي معنى مجازي للاعتناق بل بين الغرض عن معناه الحقيقي الذي هو ازالة ملك الرقبة وبين معناه المجازي في ربطه الجواب قال (لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الجواب رعايته الخ) أقول فيه بحث لانه

الشارع وضع الاعتناق
لازالة الملك فاراد بالاعتناق
اثبات القوة المخصوصة)
أي يراد بالاعتناق اثبات
القوة المخصوصة لان
الشارع وضعه له فيرد على
هذا أن الاعتناق في
الشرع اذا كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة
ينبغي أن لا يستند الى
المالك فانه ما أثبت قوة
فاجاب بقوله (فيستند الى
المالك مجازا لانه صدر
منه سببه) وهو ازالة الملك
فيكون المجاز في الاستناد
كما في آيت الربيع البقل
(أو يطلق) أي الاعتناق

(عليها) أي على ازالة الملك (مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المنسب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيستند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس اطلاق الاعتناق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أي منقول شرعا والمنقول الشرعي حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة

القيود والاعتناق اثبات
القوة الشرعية (انا
تستعير الطلاق وهو ازالة
القيود لازالة الملك) اللفظ
الاعتناق حتى يقولوا
الاعتناق ما هو فالاتصال
المجوز للاستتغارة
موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد (ولا
يتعلق بجمنا ان الاعتناق
ما هو

ازالة الملك عن المتكلم قبيل المتكلم تصحيا لكلامه على ما سيجي في فصل الاقتضاء الثاني انه مجازي
المستد حيث أطلق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف
اذ لا يفهم من الاعتناق لغة وعرفا وشرا الا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى
المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقول اليه لا الى
ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل أو سماع لانه العمد في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة
أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي
منه على أننا نسلم ان الاعتناق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي (قوله يرد عليه)
قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من
لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستتغارة الطلاق لازالة الملك ليست
استتغارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزالت عنك الملك أو رفعت عنك فسد الرق فانه
مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتناق في مثل اعتق فلان عبده
مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ولا مسامح لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل
الطلاق مستعارة لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان
العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك (قوله لا لفظ الاعتناق) على

وكون الوصف في المطلق
في صورة اختلاف
الحادثة مسكوتا عنه
ضروري بخلاف ما اذا لم
يمكن العمل كما في صورة
التعارض والجملة فانه
يقيد ويطلب المبين لعدم
امكان العمل بدونه على
ما يقيد به قوله تعالى
فاستأوا أهل الذكر ان
كنتم لتعلمون فظهر أن
عن السؤال فيما يمكن
العمل بدونه والا مر به
فيما لم يمكن العمل بدونه
وانما لا يمكن العمل بهما
عند تعارضهما كما اذا وردا
في الحكم واتحدت الحادثة
ولا تعارض في المتنازع
فيه قط الأثرى أن الشارع
لو قال أو جبت في كفارة
القتل اعتناق رقبته مؤمنة
وفي كفارة اليمين اعتناق
رقبته مؤمنة كانت أو
كافرة لم يكن فيه تعارض
أصلا وهو ظاهر (قوله
وقال ابن عباس رضي الله
عنهما) قيل عليه قول الصحابي ليس بحجة عند الخصم وأنت تعلم أن الدليل لما قام على ذلك فتسلم حذف

الاقتضاء أي من ملاحظة الاخبار به على ما سياتي تحقيقه في فصل الاقتضاء ويؤيده ان الشارح سينكر
بقاء المعنى الاخباري في أمثال ذلك اللهم إلا أن يقال ان هذا تكلم من طرف المصنف (قوله لا يفهم
من الاعتناق لغة وشرا الخ) لا يخفى ما في هذا الكلام من سوء الترتيب لان قوله اذ لا يفهم الخ خاص به
منع النقل فيه وقوله بعده هذا فيكون اللفظ منقول اليه لا الى ازالة الملك ممنوع وقوله وكون اثبات
القوة أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك على تقدير التسليم فلم يبق لمنع النقل بعده هذا بقوله
على أننا نسلم ان الاعتناق الخ وجهه فليفهم (قوله انما يعرفه الافراد من الفقهاء) أجاب عنه صاحب
التلميح بان كل من يفهم ازالة الملك يفهم معنى اثبات القوة المخصوصة لان كلام من العوام يفهم أنه صار حرا
ومن كونه حرا يفهم أنه ثبت له ما يختص بالحر وهو بعينه اثبات القوة المخصوصة وأنت خير بان مراد
الشارح في معرفته بخصوصه وما ذكره معرفة اجمالية لا يقيد في هذا المقام فليتامل (قوله لا بد من
اثباته بنقل أو سماع) أجيب بان النقل مذكور في كتب الفقه المعتمدة كاصول فخر الاسلام والهداية
والنهاية والكاظمي وبالجملة كون العتق عبارة عن القوة كالمثل السائر بين الحنفية والشافعية
والشارح نفسه نقل عن أهل اللغة ما يدل على ذلك نعم العتق بمعنى التخلص ذكره الجوهري الا ان ازالة
الملك ليست نفسه بل لازمه ثم لا يخف ان الثلاثي اذا نقل الى باب الافعال يكون معناه طالبا لاثبات معنى
مجرده وهذا شائع ولم يثبت عن أئمة اللغة ان الاعتناق ازالة الملك فالنقل الى اثبات القوة المخصوصة أولى
لمناسبة تامه اذ لا يبيح الفرق بينهم الا بالاطلاق والتقييد ولو سلم عدم ثبوت هذا النقل لم يثبت للنقل

جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السؤال السابق ان
الغرض من المعنى الحقيقي قديما مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى
الحقيقي في الاستتغارة وهو تحكيم محبت والا فلا بد من بيان سبب التخصيص قال (على أننا نسلم ان الاعتناق
منقول بل هو حقيقة لغوية الخ) أقول يعني أننا نسلم انه منقول الى ازالة الملك لم لا يجوز انه حقيقة
لغوية فيمادون اثبات القوة الشرعية لما عرفت انه انما يعرفه الافراد من الفقهاء ولانه لو كان حقيقة

حذف

حذف

وهو (ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست أي ازالة الملك (لازمة لها) أي لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أي ازالة القيد (لذلك) أي لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع

حذف المضاف أي للمفهوم لفظ الاعتاق فليستأمل (قوله فالجواب) يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولا وان المراد بالزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق القيد وهو ازالة القيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد) لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر

الى ازالة الملك أيضا وهذا يكفي في منع صحة الاستعارة (قوله وللخصم أن يمنع ذلك الخ) قيد بعرض ذلك بالأثر الباقية في ازالة القيد أكثر كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك والجواب أن الأثر المذكور تنقضي بانقضاء العدة فلا بقاء لها بخلاف حق الولا وقد يجب أيضا عن قوله وللخصم الخ بان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في الحال وظاهر أن ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بالعكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني بالهرية وفيه بحث لان ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة التي في ضمنه ولزم منه أن يكون أقوى منه ويترتب عليه ان ازالة ملك الرقبة أقوى من ازالة ملك المتعة الذي في ضمنه ولا تراخ فيه فان ازالة الاولى مستتعة للازالة الثانية كان المزال الاول يستتبع المزال الثاني دون العكس الا ان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك المتعة التي تحصل بالنكاح لا الذي يحصل في ضمن ملك الرقبة فباستعارة لازالة ملك الرقبة ليس أضعف منها وهو أضعف لا يستعار لها فليستأمل (قوله وان المراد بالزوم الخ) أوجب عنه بان المراد بالزوم المستتبع وباللازم التابع كما هو ولاشك ان ازالة القيد لا تستتبع ازالة الملك فان ازالة الملك ليست لازمة لازالة القيد بالمعنى المراد وفيه بحث لان المراد بالمتبوع ههنا ما منه الانتقال ومن التابع ما يليه كما هو من الشارح اشارة الى هذا ولاشك ان ازالة القيد قد ينتقل منه الى ازالة الملك في الجملة ولو في بعض المواضع وهذا القدر يكفي في المتبوعية (قوله بطريق اطلاق المقيد الخ) قيل هذا الكلام في غاية الضعف اذ ليس غة الا ازانان احدهما مقيدة بانها ازالة الملك والاخرى مقيدة بانها ازالة القيد وليس ههنا مطلق والجواب ان ازالة ملك الرقبة وان كان مقيدا آخر الا ان ازالة مطلق الملك الشامل لملك الرقبة والمتعة مطلق ثم اذا استعمل المقيد في هذا المطلق بطريق المجاز المرسل ثبت فردده الا آخر أعني ازالة ملك الرقبة بواسطة القربنة كما هو في اطلاق المشفر على شفة الانسان فانه يراد به مطلق الشفة فجازا فيكون اطلاقه على شفة الانسان كاطلاق العام على الخاص لا من حيث خصوصه بل

الخصم مما لا حاجة اليه على أن التمسك بالنظر الى قوله ما أهدم الله وفهمه اتمام القيد في المطلق فيكون أمر الغويا وهو ممن يقوم قسوله حقه في العربية لكونه من أهل اللسان وعلامة التأويل وحسب الامه وترجمان القرآن وقد أطبق العلماء على الاحتجاج بقول الشعراء وأرباب الفصاحة في اللغة كما هي القيس والاعشى والبايعة فكيف لا يابن عباس رضي الله عنهما وهو صحابي كبير وعالم متقن (قوله وطامة

فيه أيضا المكان مشترك وهو خلاف الاصل فقد يقال (يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة الخ) أقول هذا التعليل مع كونه فاسدا في نفسه كما سيظهر عن قريب غير موافق لمراد المصنف رحمه الله تعالى فان مراده أن ازالة الملك لما كانت أقوى من ازالة القيد لم يصح استعارة الثانية لاولى لان أحد الطرفين اذا كان قويا يتعين الاستعارة للطرف الأضعف ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا كانت الاستعارة مبنية على التشابه فانها حينئذ تجوز بين الطرفين كما سيأتي للمصنف رحمه الله تعالى اعلم أن هذا الجواب ليس لا بطل هذا الإراد فان هذا الإراد حق لان هذا الإراد انما يبطل اذا بين وجه تعلق معنى الاعتاق بالبحث وليس فليس قال (وللخصم ان يمنع ذلك الخ) أقول يعني له أن يقول أولا لا سلم ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد كيف وقد بقي للملك أثر هو حق الولا ولا يبقى لقيد النكاح أثر أصلا

العجابه الخ) والاستدلال في ذلك من حيث انهم فهموا أم المرأة مبهمه من القيد مع انها مقيدة بالدخول في الراتب وهم أهل اللسان ثبت بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمه في

كتاب الله تعالى فاهمها أي فاطمها وعليه انعقاد اجماع من بعدهم فهو دليل آخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع

وكذا اجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب

سببا يحضايح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فصوله (لان ذلك ليس لفساد الحجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور

بل (لان المنفعة المعلومه لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا الحجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المنسب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل

هو مستفاد من امر خارج (قوله ولقائل ان يقول الخ) قيل هذا كلام في غاية العمد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا يجرى فيها ما يجرى في الاشعار والخطب بل اراد الكلام لاعلى مقتضى الظاهر لفائدة بدعية وتكتمه غيرية على انه لو سلم فانما يرد على توجيهه كلام المصنف لاعلى مراده اذ معنى عبارته كابدل عليه السياق والسباق فيما اذا قوى أحد الطرفين لا يجرى الا من طرف واحد ونظوه لك من هذا ان التعليل السابق المذكور بقوله لانه يجب في الاستعارة الخ انما يتشبه على ما فهمه لاعلى ما اراده وجوابه منع ان الاستعارة فيما اذا قوى أحد الطرفين لا يجرى الا في طرف واحد فانه اذا اريد الجمع بين سببين في امر من غير قصد الى كون أحدهما ناقصا والاخر زائدا سواء وجدت الزيادة والنقصان في نفس الامر أم لا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه أيضا في كل من الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره (قوله كذا في الاسرار) فعلى هذه الرواية لا فرق في انعقاد الاجارة بعد رعاية القبول المذكورة بين الحر والعبد فالمتفرقة بالنظر الى القول الثاني (قوله عملا بالحقيقة القاصرة)

وكان قوله يبيى اشارة الى ان قيد النكاح أيضا اثر لكنه لا يبقى بل ينفي بانقضاء العدة كجواز الرجعة بالرجعي وجوب النفقة وعدم جواز نكاحها غيره ونحو ذلك ههنا بحث أما اول فلان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المسائل وظاهر ان ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لانه متمتع بالاعكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني بلا هيبة وأما ثانيا فسلان المصنف رحمه الله تعالى قائل يكون المراد بالزوم التبعية لكنه يشكر وجوده أيضا ههنا لظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس قال (ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه الخ) أقول فيه بحيث لانه انما يرد على توجيهه كلام المصنف رحمه الله تعالى اذ معنى عبارته كابدل عليه السباق ان الاستعارة فيما اذا قوى أحد الطرفين لا يجرى الا من طرف واحد. وحينئذ لا يتوجه الاشكال قال

ملك

طريق اطلاق اللفظ على مبان معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا تثبت العكس لما ذكر ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح

ملك المنفعة الثابت بالاجارة لاخصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو
 مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر
 لا شترا كهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا
 معنى النكاح مابين لمعنى الهبة والبيع اكتمما يشتر كان في اثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا
 الطلاق والعناق امران متباينان يشتر كان في ازالة الملك وهي في العناق أقوى وكذا الاجارة والبيع
 عقدان مخصوصان متباينان يشتر كان في اثبات ملك المنفعة وابطاها وهو في البيع أقوى فاستعير اسم
 أحدهما للآخر ولم يجز انكس لماعرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لثلاثت
 المباغة المطلوب من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي
 الذي هو صفة للملزم فكيف يكون مبيانا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين
 لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مشتبا للملك
 والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض باننا لا نسلم
 أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجنبه حتى يراد
 بالقيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا وقال ان اشترت بيت عبد فهو حرم وأراد الملك
 فلكه هبة أو اراثا يتفق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف
 وأجاب بان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح والعين لكن
 تغير الاحكام لتغيرها صفة لاذنا فان ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك العين تبعا ونحن انما اعتبرنا
 اللفظ لاثبات ملك المنفعة في المحل فثبتت على حسب ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك
 المنفعة قصد الاتعاق فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك العين واعلم أنه اذا وجد بين المعنيين نوعان
 من العلاقة فلك أن تعتبر أهمها شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
 ان كان باعتبار تشبيهها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل
 نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى (قوله واعلم أنه يعتبر) يعني ان الاعتبار في المجاز وجود
 العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العراب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد
 المجازات ان تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجتماعهم على أن اختراع الاستعارات الغربية البدعية
 التي لم يسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي ترفع طبقة الكلام فلولي بصح لما
 كان كذلك ولهذا المبدأ في المجازات تدو بينهم الحقيقة وتقسما الخائف بأنه لو جاز التجوز مجرود
 العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجازرة وأب اللابن للسببية وابن
 للاب للسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب عن الملازمة فان العلاقة مقتضية للحمه والخائف عن
 مقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون المانع مخصوص

فان البيع القاسد بيع حقيقه لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض (قوله وهو في البيع أقوى)
 لعدم احتمال الرجوع بدون رضا المشتري (قوله وهي في العناق أقوى) لانه قد يكون فيه ازالة ملك
 الرقبة والمنفعة معا وليس في الطلاق ازالة ملك المنفعة فقط (قوله سواء حصل بالمطر أو غيره) لفظ
 أو بمعنى الواو اذا الاستواء انما يكون بين الشئين لا بين أحدهما (قوله واعلم أنه اذا وجد الخ) هذا دفع
 لتوهم المنافاة بين كلامي المصنف وصاحب الكشف فان المصنف جعل ان عقاد النكاح بلفظ الهبة
 بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا (قوله لجواز أن يكون المانع) قال الجدوني والله
 ضريحه في فصول البديع هذا كلام القوم ولم يحسم أحد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي

وعند البعض لا بد من
 السماع فان النخلة تطاق
 على الانسان الطويل
 دون غيره قلنا لا يشترط
 المشابهة في أخص
 الصفات

على عدم حمل المطلق على
 المقيد في صورة لا يكون
 اجماعا على الاصل الكلي
 لجواز أن يكون لدليل لاح
 لهم في هذه الصورة ليس
 بشئ لان ذلك ليس لدليل
 آخر لاح لهم بل لان
 أحدهما مطلق والآخر
 مقيد وان مسندا لاجماعهم
 هو الايهام فيكون هو
 بمنزلة العلة المنصوصة فيقيم
 ولان التقييم للمقيد
 أنه كلام العرب فيكون
 دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه
 عن ظاهره الا بدليل
 قطعي على أن الصورة
 الجزئية وان لم تصلح
 لاثبات الحكم الكلي
 لكنهما صالحة للتقص وهو
 المراد ههنا على ما يفيد
 قوله فهذه الدلائل التي
 المذهب الاول (قوله
 ولان اعمال الدليلين
 واجب) ولو حمل المطلق
 على المقيد يلزم ابطاله
 لعدم دلالة المقيد على
 اجزاء ما هو جديده القيد
 نعم يحصل العمل بالمطلق
 اذا عمل بالمقيد وبينهما
 بون بعيد وما قيل حكم

المقيد يفهم من المطلق فلولي يحمل عليه يلزم الفناء المقيد ليس بشئ لان كلاً منهما عامل

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي خنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا النبي لاذ كبر سمانه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبدأ أو خبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لاعتداهما اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرغ لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا النبي خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبي خنيفة ٣١٤ رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ هذا النبي اذا

أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حرفيكون التكلم باللفظ الذي يفيد غير ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد معنى ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا النبي اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا النبي اذا أريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للعرض فان لفظ هذا النبي خلف عن هذا حرفي قائم مقامه والاصل وهو هذا حرفي صحيح لفظا وحكا فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لا مبرين أحسنهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا يذكروا الخلف الا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف

فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وذهب المصنف الى أنه لم يجز تخلة لطويل غير انسان لانقاء شرط الاستمارة وهو المشابهة في أخص الاوصاف أي فيماله من هذا اختصاص بالمشابهة به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للخلة كذلك والامجاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجردا الطويل مع فرغ وعصان في أقالها وطرأ وتمايل فيها (قوله مسئلة) لاخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة أي فرغ لها بعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العريضة سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا النبي لعبد معروف القسب مجازا اتفاقا ان كان أصغر منه سنا وان كان أكبر منه فعنده مجازا ثبت به العنق للحكمة اللفظ وعندهما انغولا استعمال المعنى الحقيقي وهو أن يكون الأكبر مخموا قوامن نطفة الاصغر (قوله فالخلاف) يعني عندهم الاصل هذا النبي لاثبات البنوة والخلف هذا النبي لاثبات الحرية وكذا

يحدثه من تصفح الاقوال وتفحص الامثال ان كل حقيقة تجرت عادة البلاغ في التجوز على الانتقال منها الى معنى معين وانما كما عن الجمود الى يخلها بالدموع أو ان البكاء فالانتقال الي غيره وان كان مع علاقة محكمة كناعته الى عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور ومثله غير مقبول لانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع والحق البليغ بالمقلدان تعارفهم على خلافة لمنع الادهان عن الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم مانعا مطلقا أما اذا لم تعرف تعارفهم فتجوز الانتقال عنه الى مجاز فيه المجوز المتبر في المجاز ويشترط النقل عند المخالف (قوله فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى) ولئن سلم أنه جزء منه كما هو رأي من يجعل عدم المانع جزءا من العلة لم ينتقض التمسك المذكور لأن معنى كفاية العلاقة عدم اشتراط وجود النقل وان كان المانع معتبرا معه قليلا مل (قوله حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي) قال صاحب الترجيح فيه بحث وهو أنه يلزم حينئذ أن لا يكون هذا الاصل وهو أنه لا يصار الى المجاز الا عند تهذرا الحقيقة صحيحا عندهما وأن يجوز الجمع بينهما وأن لا يكون سوى المجاز باعتبار ما كان وباعتبار ما يؤل مجازا اذا لا يمكن أن يكون الجزء كالأول والمحل حالا والسبب للشئ مسببا له بل وأن لا يكون مجازا عندهما اذا لا يمكن أن يكون الشئ موجودا في هذا الزمان باعتبار أنه كان موجودا قبل أو سيكون موجودا فيما بعد فلا بد من معرفة مرادهما بالامكان المشروط في صحة المجاز والتعذر المأخوذ في جوارز ارادته فأعلم أن المراد بالامكان عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية وبالتعذر الا لعدم الامور الخارجية وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الاجتات الواجب ارادها وتحققها في هذا العلم انتهى (قوله ان كان أصغر منه سنا) أي بحيث يولد مثله لمثله والا فمجرد الاصغر

بل الخلف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا النبي اذا كان مجازا خلف عن هذا النبي اذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي خنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا النبي والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا النبي خلف عن هذا حرف الخلف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان غير الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجدته نذر العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي وجب المصير الى خلفه

وهي الاصل من حيث انه مبني وخبر وهدى والعمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا البني فاما هذا حرفا فهو صحيح مطلقا والعمل بمحقيقته غير معتاد فلم ان الاصل هذا البني من ادا به النبوة فخال الخلاف انه اذا استعمل

هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط بحيث يتبع المعنى الحقيقي لايصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (لهما) ان في المجاز ينقل الذهن من الموضوع له الى لازمه (الثاني) أي اللزوم (موقوف على الاول) أي الموضوع له فيكون اللزوم خلفا وفـسرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) أي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على أن الاصل المتفق عليه أن من شرط صحة الخلف

على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حرف يقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل أيضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف أي في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منهما بل اذا المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا البني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حرف والخلف هذا البني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لان الاصل عنده ليس هذا البني حقيقة بل التكم به وهو مخالف لثبوت النبوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه أو في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك أخذ بالخالص وتوضيح المقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة للمعنى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فحصة الاصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام غير الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احتراز عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ماضيا تكاملا وتعدا العمل بحقيقته وظاهره انما يصدق على هذا البني لا على هذا حرف (قوله لهما) المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصل والخاصة في المقصود أولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصل والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكروا المصنف ان في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من أن مبني المجاز على الانتقال من اللزوم الى اللزوم فلا بد من امكان اللزوم ليحقق الانتقال منه وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحه معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا

لا يكفي فيما ذكر وهو ظاهر (قوله وهو قوله وجب المصير الى خلفه) جواب الشرط في عبارة غير الاسلام صار مستعار الحكمة لا ما نقله (قوله المشهور في استدلالهم الخ) أجيب عنه بأن المقصود وان كان هو الحكم لكن ابتداء هذا اللفظ هو المقصود لا بدونه وفيه تأمل (قال المصنف رأيا بناء على ان أصل المتفق) فيه بحيث لان كلامه ههنا يدل على أن الاصل عندهما نفس المعنى الحقيقي وقد سبق ان ليس الاصل ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله فكيف يستقيم ما أشار اليه فيما مر من دعوى الاتفاق فيما هو الاصل والخلف عندهم ويمكن أن يدفع عما أشار اليه الشارح بقوله وما ذكره الخ فتأمل (قال المصنف يمكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام) المقصود بيان امكان البر في حق الخائف لا غير من افراد البشر والتنظير يفيد ذلك فلا يرد أن امكان الاصل في غير الخائف متحقق في هذا البني لا كبرسنا

(فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء أو ما اذا كان فيه ماء فأرى) أقول انما أرى عقيب اليقين بالبراهن كما يدل عليه الفاء ولذا قال المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوفاية فان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا أي بحيث يسع وقت الفراغ لشرب الماء حتى لو لم يسع

ففي مسألة مس السماء البر وهو مس السماء يمكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان خلف لا شر من الماء الذي في هذا الكوز ولما فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن

كثناذ كرهما معا فيكل منهما يبنى عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته ذ لاجع بينهما) أى بين الحقيقة والجاز والمراد المعنى الحقيقي والجازى فيها أى فى الإرادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب ان كان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكتفى صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا بنى لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحح المعنى

فيما ورد فيه ولا نسلم فهم حكم المقيد من المطابق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة فى كفارة القتل من وجوب تحرير الرقبة فى كفارة اليمين والقول بأنه يفيد استحباب المقيد وقضاه وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك

لم يكن فى الكوز ماء وأما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز يمكن فينبغى أن تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقبلان فلانا وهو ميت وقت الحلف لا يمكن اعادة حياته وكذا اذا حلف لمقبلين هذا الحجر ذهبنا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الراقفة ما بقى ذلك الممكن يمكننا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أما فى مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لاعلى الامكان فى الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حياة يحدنها الله فى الشخص بعدما حلف مع العلم عوته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب من الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتل الشخص ان أحياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجوده لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم ان تصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) أى كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المنفعة عن ذلك وهى كونه معروف بالنسب أو أكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه أى لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لا شترا كما هو فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن أقوى وأشهر وذوهم الى أنه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبتت البنوة والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجود الأبن المصنف رجاء الله عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاسمى فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما هو (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقريره أنه لا وجه لتصحح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه اقرارا لانشاء

منه (قوله وأما اذا كان فيه ماء فاريق الخ) اعترض عليه بأن هذا يخالف لما فى الهداية والتهامية وغيرهما من الكتب المشهورة فلم يفرق فيها بين مسألة الكوز على الوجه المذكور وهو أن يقول والله لا شرب من الماء الذى فى هذا الكوز فاريق قبل مضى قدر من الزمان يسع الشرب وبين مسألة قلب الحجر ذهبنا بل صرح فيهما بان عقاد اليمين وتحقق الحنث فى المسئلتين عند الأئمة الثلاث والجواب أن وضع الرسالة فى صورة الحنث على ما فى الهداية فى تحقق الراقفة بعد زمان يسع الشرب لان اليمين يتعد للبر ويستثنى منه زمان تحققه الا عند زفر رحمه الله تعالى كما صرح به فى باب اليمين فى الدخول والسكنى وفى صورة عدم الحنث على ما ذكره الشارح فى تحققها قبل ذلك الزمان فلا يخالفه (قوله لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط الخ) فان قلت الاشارة فى التصوير المذكور الى الكوز لا الى الماء لان صورة المسئلة لا شرب من الماء الذى فى هذا الكوز وتقدير الشرط المذكور يقتضى عدم الماء لعدم الكوز فلا يلزم الاتصاف بالوجود والعدم بالنسبة الى الكوز ولا بالنسبة الى الماء قامت ليرد بالاشارة الاشارة الحسبية المقابلة لاسم الاشارة بل الاشارة التى فى المعارف وهى ههنا فى اسم الموصول كذا قيل وفيه بحث لان كون الموصولات معارف لا يقتضى الا الاشارة الى ما يعرفه المخاطب وانه لا يقتضى الوجود فالاولى يقال الماء الكائن فى الكوز حقيقة فى الموجود فيه مجازا فى غيره لان المعدوم لا يكون الا فى الموجود (قوله) وذوهم بعضهم الى أنه الخ) صورته ما اذا ولدت جارية رجل ولد افا دعى أنه منه ثبت النسب فتمت الولد فقيل الدعوة كان ملكه ثابتا فى الولد ولا نسب ثم ادعاه فثبت النسب وهو البنوة فعلة العتق منها علة ذات وصفين أحدهما الملك والثانى البنوة والبنوة متأخرة قيضاف العتق اليها فلم أن البنوة من أسباب

له بأن صب الماء عقيب اليمين (٢)

ولهذا

فقطه أن المراد بالتقيد ان كان وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان

ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا لاقرار فهو كذب بمقتضى
لان عتقه بالبنوة مستحيل ولو لم يكن من جهة السيد اعناق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب
فكيف اذا كان كذبا يمينين فأجاب بأنه مجاز لاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك
حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعناق لم يوجب هذا الاقرار
فالجواب أنه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء ودبانه وان كان كاذبا يمتنع قضاء
مؤاخاة له باقراره ولا يمتنع دبانه فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل أن يكون مجازا عن
الشفقة فهو نحوها فلا بد من الشبه كما اذا قال هذا أخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة
في النسب فلا يمتنع ما لم يبين أنه أراد الاخوة أبوا أما قلنا احتمال بعد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى
الفهم عند التعديل المعنى الحقيقي هو العتيق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا أخي
وقبه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجه وهي أصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه
اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوت بل انتفاء محل الخليفة من الاصل وذلك يوجبها
لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان
الملك بعد ثبوتيه فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبد يا ابني يجب أن يعتق
اعتذر العمل بالحقيقة وتبين المجاز قلنا وضع انتهاء الاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير
قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي أو المجازي بخلاف الحر فانه لتحقيق
الخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فان قيل فينبغي أن لا يعتق بمن لا يحرق قلنا حفظ الحر موضوع للعتق وعلم

العتق (قوله ولهذا يبطل بالكره) تقرر في كتاب الاكراه أنه اذا أكرهه أن يقول لعبيده هذا ابني
لا يعتق عليه والا كراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لاصحة انشاء العتق (قوله فان قيل الاعناق لم يوجب
الخ) في افراد هذا السؤال مع أنه عين ما استفيد من قوله وان جعل مجازا لاقرار الخ يبحث ظاهر وان جاز
صرفه الى قوله عتق علي من حين ملكه ويكفر أن يقال لما بطل الشق الثاني في أصل السؤال بأنه كذب
واستدل عليه باستحالة العتق بالبنوة وعدم وجود الاعناق من جهة السيد ثم أجاب عنه باختياره
ومنع استحالة المعنى المراد أو رد على الجواب المذكور ما حاصله أن الاستحالة وان لم توجد لكن الكذب
محقق بناء على أن الاعناق لم يوجب كذا فكيف يصح الاقرار فأجاب بأنه يؤخذ باقراره وان لم يكن صادقا
في نفس الامر لعدم اليقين بكذبه القادح في العمل به وعلى هذا ينتظم الكلام بلا توهم كما قد تأمل
(قوله يعتق قضاء) وثبت أمومية الولد لانه نص عليه النبي في شرح الماروف والنوازل لو قال لولده
هذا عمي أو خالي أو لامته هذه عمي أو خالي يعتق ولو قال هذا أخي أو هذه أختي لا يعتق لان الاخ اسم
مشترك بخلاف اسم الخال والعم وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى يعتق أيضا في هذا أخي
(قوله ما لم يبين أنه أراد الاخوة أبوا أما) الواو بمنى أو على سبيل منع الخلو اذا اجتماع بما ليس بلازم في
ثبوت العتق (قوله وقبه نظر) لانا لا نسلم أنه احتمال بعبد بل العرف يفهم من هذا القول عند اطلاق
الشفقة ويؤيده ما قال قاضي خان المختار المختار أبو الليث ان نوى الاعناق يمتنع والافلان هذه كلمات
لطف ظاهرا فلا يقع بها العتق اذا لم ينو (قوله فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ) يعني اذا اعتبر السابق
الى الفهم وجب أن تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم (قوله وذلك حقه لاحقه) قال صاحب
الترجيم فيه نظرا لانه كما هو حقه كذلك حقه وجوابه بعد تسليم أنه حقه أيضا أن مجرد كونه حقه يكفي
قال (وقبه نظر) أقول وجهه أن لا نسلم أنه السابق الى الفهم عند تعدي المعنى أو زعمنا سبق اليه الشفقة
كما يشهد به العرف قال (فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ) اذا أقول يعني اعتبار السابق الى الفهم قال وجب
أن تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم

وفي حل المطلق على المقيده
بالقياس يكون تعديدية
للعدم الاصل لان الاصل
عدم اجزاء تحرير الرقبة
عن كفارة القتل وقد
أجزأ تحرير المؤمنة
بالنص فبقي غيرهما على
ما كان عليه من عدم
الاجزاء (قوله لئلا يؤتم
التناقض) ولان الدلالة
اللفظية الوضعية مستندة
الى استعمال اللفظ
وارادة معناه فانها تحصل
من العلم بأن هذا اللفظ
المسموع متعين لان يدل
به على المعنى المخصوص
ويستعمل فيه وقد
استعمل فيه وأريد به قال
الشيخ الرئيس اللفظ
بنفسه لا يدل البتة ولو لا
ذلك لكان لكل لفظ حقا
من المعنى لا يجاوزه بل
انما يدل بارادة اللفظ
فكما ان اللفظ يطلقه دالا
على المعنى كالعسبن على
ينبوع فيكون ذلك دالة
ثم يطلقه دال على معني
آخر كما ديار فيكون ذلك
دلالة فلذا اذا خسرنا في
اطلاقه عن الارادة بقي
غير دال على لفظه وأما
الدلالة بمجرد تحصيل اللفظ
فهى من قبيل الدلالة
التبعية اللفظية فانها
مستندة الى صور خيالية
من اللفظ لا الى نفس
المفوض فاذا تقرر ذلك

فاعلم أن النص المقيده لا دلالة له على المطلق أو لانه لم يستعمل لا فإذ حكم المطلق قط بل انما استعماله لا فإذ حكم المقيده وسبق لذلك المرام

هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للجماع ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا في اللفظ في المعنى لا في اللفظ في الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كما ثم ويجوز (ويقتضى بقوله باحر لانه موضوع له فان قيل فقد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصد الان التصديق والتكذيب توجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف التشبيه نحو رأيت اسداً برياً وان كان هذا مستحباً أيضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان قصد الى الرتبة هنا فعلى هذا لا يكون هذا استعارة)

لاسقاط الزق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التبعيخ فخرى على لسانه عبدي حر يعنى (قوله فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي يعنى أن التصرف في أمر عقلي حيث جعل ما ليس بأسد اسداً أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل افراد الاسد قسمين متعارفاً وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا أن لفظ الاستعمال يوضع لتحقيق الاقسام الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالاً في غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على أنه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفاً وغير متعارف والغلبة تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا ضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انه لا يجزى في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار أولاً معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم زال على معناه العلي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاءً وتخيلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد لان الانسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشتركاً بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولاً المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً فانه ثابت للمشبه حقيقة وتحقيق أن الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان عالماً وغير علم جاز استعارته والافلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا انى من

في عدم تصديقه لتخصه ابطال حق الغير ولا ينفع كونه من الاحوال المشتركة (قوله ميل الى المذهب المرجوح الخ) قيل عليه مجرد ادعاء معنى الحقيقة لا يستلزم الميل الى المذهب المرجوح اذ لا بد فيه من اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائى فما ل الفرق بين المذهبين هو اعتبار الوضع في الاول وعدمه في الثاني ليكون مجازاً عقلياً أو لغوياً أو بؤيده أنه قال ثم توسطت هذه الاشياء يستعار لفظ الاسد الخ فلو كان مراده المذهب المرجوح لكان المناسب أن يقول ثم يستعمل لفظ الاسد وقد يجاب بأنه قال ميل الى المذهب ولم يقل اختياراً للمذهب المرجوح فيمكن في هذا مرة يبادر المذهب المرجوح من كلامه ولا شك في ذلك على أن ادعاء معنى الحقيقة ليس الادعاء استعمال اللفظ فيما وضع له كما لا يخفى وأما قوله يستعار لفظ الاسد فلاماً شاكاه والافلام مراد منه الاستعمال كما أشار اليه الشارح (قوله والمذهب المنصور الخ) سياق كلامه ههنا لا يلائم سياقه في التخصيص وشرحه لان المفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء على المذهب المرجوح غير الادعاء على المذهب المنصور وان كان باطلاً والمفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء الذى ذكره أرباب المذهب المرجوح حتى أكن لا يلزمه كون اللفظ حقيقة فليأتأمل (قوله فبني على أنه يجب الخ) فيه بحث وهو أن القوم انما تعرضوا للجنس في بيان الاستعارة بناء على أن أكثر الاستعارات في الاجناس لا الاخصاص ولذا علل المحقق الشرى في شرح المفتاح عدم جريان الاستعارة في الاعلام بأنه مبنى الاستعارة على المبالغة في حال المشبه بدعوى أنه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشهوراً أو وجه الشبه ولا شك أن الاجناس مشهورة بأوصافها حتى ان أسماءها تنبئ عن أوصافها انبأ تاماً وأما الاخصاص فقلما تشتهر بأوصاف كذلك والافلا اعتبر تشبيه

قيل

وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه تسييراً لآلية البناء على الدليل الذي ذكر في المتن فقل هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعنى فعل من هذا أنهم ٣١٩ لا يجوزون الاستعارة إذا كانت

مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مستدبه بما لأن شرط صحة الجواز مكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لأن الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو ونطق الحيات أو الحمال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق لا

قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه يحذف الآداة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل أبي وهو لا يرجح التقى بالاتفاق وطاع الحيات أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحيات ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن ابني معناه مولود ولولول وحلوق من مائى فيكون مستقماً مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل إجماع على أنه يشترط في الاستعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا فائل بالفرق بين الاستعارة والجواز المرسل فيكون الجواز خلقاً في الحكم لا في التكلم وأشار إلى الحيات بأنهم متفقون على أن مثل الحيات ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو: موت النطق للحال فسلم أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في الجواز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعاً مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) فيميل إلى المذهب المرجوح كما يبينوا المحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإزالة المشبه مدعي دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراد المشبهين متعارفاً وغير متعارف مع نصب القرينة المناهضة عن إرادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المناهضة عن إرادته أمران متضادان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم التصدي إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما

زيد وعمرو في الشكل والهيكلة وقصدت المبالغة في التشبيه وإدعاء أنه عين عمرو ولو كمال تشبيه به قلت رأيت عمراً فالظاهر أنه استعارة لكون علاقته المشابهة وبالجملة المقصود من الجدول عن التشبيه إلى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه أعني وجه التشبيه حتى كان المشبه يساوي المشبه به في ذلك وذلك يحصل إذا جعل المشبه من أفراد المشبه به داخل في جنسه ان كان المشبه جنساً أو جعل عينه ان كان شخصاً (قوله ان يجعل معارضة وان يجعل منعاً مع السند) تقرير الاول أن يقال دليلكم وهو اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل وان دل على ما ذكرتم من كونه اجازاً على أنه يشترط في الاستعارة ان كان المعنى الحقيقي كما هو مذهب مالك عندنا ما يفيقه وهو ان اتفاق المحققين على أن مثل الحيات ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي إجماع على أن إمكان المعنى الحقيقي ليس شرطاً في الجواز على الإطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير الثاني أن لا نسلم اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة في خبر المبتدأ طلقاً وإنما يكون كذلك لظهور متفقوا على أن قولنا الحيات ناطقة استعارة وليس فليس (قوله أمران متضادان) أحجب عنه بأن التداق ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب القرينة بل بين إرادته ونصبها والحق أن الحيات إنما يطير إذا كان المدعى في المذهب المرجوح دخول المشبه في جنس المشبه به بأن يجعل قسمين متعارفاً وغير متعارف كاذ كرفي المطول وأما إذا جعل المعنى الحقيقي مستعاراً للمشبه استعارة الهيكل المخصوص للرجل الشجاع كاذ كرهنا فلا فائدة (قوله فيه بحث لأن الشرط على هذا الخ) قد يجاب عنه بأن الإشارة في قوله فهذا عين مذهبهم ما راجعه إلى قوله بل يكون

(ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المناهضة عن إرادته أمران متضادان) أقول برئده الرد على المصنف رحمه الله تعالى لئلا يكتفه ضعيف لأن التداق ليس بين ادعاءه وبين نصب

يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل وهذا الذي ذكر وهو ان زيد أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس أما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحيات ناطقة أي دالة استعارة الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس بل في الأسماء المشتقة

فهو في خبر المبتدأ أو فرفهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحيات ناطقة فلا تجوز في أسماء الأجناس وتجوز في المشتقات وهذا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لأن معناه مولود معنى فحوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحيات ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسببها

ولا تلهم الواهية وذلك
 أن قولهم زيد أسد ليس
 باستعارة مع أن قولهم
 رأيت أسدا يرى استعارة
 ليس بقوى والفرق الذي
 ذكرته في المتن أن زيدا
 أسد دعوى أمر مستحيل
 قصد الجحلاف رأيت أسدا
 يرى لاشك أنه فرق واه
 وما ذكر بعد ذلك أن في
 أسماء الاجناس لا تجرى
 الاستعارة في خبر المبتدا
 وتجرى في الاسماء المشتقة
 أضعف من الاول
 وفرقهم أن الاول يقضى
 الى قلب الحقائق دون
 الثاني أو هن من سجع
 العنكبوت لان قولهم
 الحال ناطقة ليس في
 الاستحالة أدنى من قولهم
 زيد أسد الذي أوجب
 أن أحدهما استعارة
 والاخر ليس باستعارة
 ونظام أذكره هذه
 الاعتراضات في المتن
 لعدم الاحتياج اليها فإن
 قولهم الحال ناطقة لما
 كانت استعارة بالاتفاق
 علم أن امكان المعنى
 الحقيقي لا يشترط صحة
 المجاز وعلى تقدير تسليم
 الفرق بين المشتقات
 وأسماء الاجناس قولهم
 هذا ابني من قبيل
 المشتقات فيصعب فيه
 الاستعارة بلا اشتراط
 إمكان المعنى الحقيقي

عدم الاستحالة فأين أحدهما من الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو
 على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان أن محور آيت أسدا يرى من باب الاستعارة
 بخلاف زيد أسدا فإن المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب
 الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجرى في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين
 الفرق نحو زيد أسدا ونحو رأيت أسدا يرى بأن الاول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا اذا التصديق
 والتكذيب إنما توجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته أو نفيه لان التصديق هو الحكم مطابقة
 الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصرف الخبر بكونه محالاً أو مستقيماً فيفتقر نحو زيد أسدا الى تقدير أداة
 التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرى فإنه وان اشتمل على اثبات
 الاسديّة زيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد إنما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير أداة التشبيه
 للتصحیح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامداً وبين ما اذا كان مشتقاً بأن الاول يشتمل على قلب الحقائق
 وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة
 ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد
 أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة زعماء شتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً مثل رأى أسدا
 وتكلم بدرولان المحال زعماء يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم
 ارادة تيمونه في الواقع وبأن الفرق بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الاول لانهما يفرق بين ما ثبت
 ضمنا وبين ما ثبت قصداً لكن اثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من
 لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست أدنى من
 استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
 انقلاب كل واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك أن نطق الحال بمتنق فإثباته يكون
 جعل الممتنع ممكناً هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بأن أحكي لك كلام علماء
 البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل
 الكلام خلواً عن المشبه صالطاً لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه من كذا لفظاً كما في زيد
 أسداً ولقبني منه أسداً ولقبته به أسداً أو تقدير امثل أسداً في مقام الاختيار عن زيد لم يسم استعارة ولا
 اعتبار بكونه خبر مبيداً أو غير ذلك حتى ذهبوا الى أن قوله تعالى حتى يبين لكم الخيط الابيض من الخيط
 الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر يخرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه في مثل زيد أسداً يجب
 أن يحتمل على حذف أداة التشبيه لامتناع جعل الاسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطق

تشبيه الا الى عدم جواز الاستعارة عندنا لا شتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً وهو من دود بل إن كونه
 تشبيهاً ليس مذهبه ما والا لم يكن مجازاً كما هو المشهور مع أنه مجاز اتفاقاً غاية أنه لغو عندنا لا يثبت به
 العمق خلافاً على أن سوق الكلام أب عنه (قوله ويجعل الكلام خلواً عن المشبه الخ) ليس المراد
 بكون الكلام خالياً عن المشبه أن لا يكون له ذكر في الكلام أصلاً بل على وجه ينبئ عن التشبيه سواء
 كان على جهة المحل نحو زيد أسداً ولا كلبين الماء بدليل انهم جعلوا نحو قوله * قد زرار زرار على القمر *
 استعارة كما صرح به في حاشية الكشاف وغيره مع اشتماله على ذكر الطرفين (قوله أو تقدير) ينبئ أن
 زيد عليه قوله أو منو بالان المشبه اذا كان مراد في الكلام ولم يمكن تقديره في نظمه على وجه لا يحتمل
 نظامه كما في قوله تعالى وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج الآية يخرج

القرينة بل بين ارادته وبين نصبها قال

الحال

الحال بكذا فاستعارة قطعاً لان المشبه متروك بالكلمة وهو الالة التي شبهت بنطق الناطق فلا يتعلق له
مثل زيد أسد ثم لا يخفى ان هذا اني من قبيل زيد أسد لان قبيل الحمال ناطقه لانه لا حاجة الى تأويل
الابن بالمشفق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون
استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمونه مجازاً كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو
استعارة بتفسير الجمهور أيضاً لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافي معناه الحقيقي
ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي محترى صائل والطير أغر به عليه أي باكية
ونحن قد خصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا اني معناه هو معنق من حين ملكته كالابن فترك المشبه
وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئله) المجاز المقترن بشئ من أداة العموم كالمعرف باللام ونحوه
لاخلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كاللول والسبيبة والجزئية وتجاوز ذلك أما اذا
استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح أنه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما
سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية
وقد يستدل بأن عموم اللفظ انما هو لما يتعلق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاماً
والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل
في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعاً ونقل عن بعض
الشافعية أنه لا يعم حتى اذا أريد المطعوم اتفاقاً لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة
تندفع بإرادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بأنه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم في
الاستعمال بمعنى أنه لم يحد طريقاً لادب المعنى سواء فموضوع الجواز أن يعدل الى المجاز لا غرض سند كرها
مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والاخر مجاز يختار

الكلام عن الاستعارة الى التشبيه (قوله من قبيل زيد أسد الخ) قيل عليه لو كان من هذا القبيل لكان
تشبيهاً يلزم أن لا يعمق الابن أجيب بأن الشارح يصدق تحقيق تركيب هذا اني على مقتضى مذهب
اليه أهل البيان غاية الامر انه يقتضى حينئذ ان لا يعمق الابن فيكون تزيماً للمذهب أبي حنيفة رحمه الله
على أنه بعد هذا يرجح قوله ونحن نقول (قوله بدليل قولهم زيد أسد على الخ) رده المحقق الشريف
في حواشي المطول حيث قال هذا الاستدلال يشعر بأن أسد اني أسد على مستعمل في مفهوم محترى
وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق اسم الملتزم على اللازم ثم ان
استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي في تعلق الجارية اذا لو حظرت ذلك المعنى على سبيل التسبع ما هو لازم
له ومفهوم منه في الجملة من الجراءة والصولة هذا نبيذ من كلامه ومن أراد التفصيل والتوضيح فليراجع
ثمة (قوله لاخلاف في أنه لا يعم الخ) لاشك أن المجاز موضوع للمعنيين المجاز بين وضعين نوعين فهو
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك من جزم عموم المشترك ينبغي أن يجوز هذا أيضاً فدعوى عدم
الخلاف فيما ذكره محل بحث (قوله وقد يستدل بأن عموم اللفظ الخ) قيل وجه الاستدلال أن
الحقيقة ليس لها دخل في العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا في نظمه
فعلم أن العموم والخصوص انما يثبتان بادئتهما وليس لكون اللفظ حقيقة أو مجاز ادخل فيه وحينئذ تندفع
جوابه وانت خبير بان الجواز انما هو عن الاستدلال على التقرير السابق ولا يستقيم فيه التوجيه
المذكور اذ لو حمل قوله لانه لانه حقيقة على نقي مدخلية الحقيقة لم يصح قوله والالكان كل حقيقة عاماً
وان أريد أن ههنا تقريراً آخر لا يتأتى عليه الجواب فليس فيه قدح لما ذكره الشارح (قوله ولان للمتكلم الخ)

(ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والاخر مجاز الخ) أقول هكذا وقعت

استعماله) لانه انما
استعمل لاجل الداعي الذي
يأتي من بعد واذ لم تكن
الضرورة في استعماله بل
يكون معنى الضرورة أنه
اذا استعمال اللفظ يجب
أن يحمل على المعنى
الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى
المجازي فهذه الضرورة
لاننا في العموم بل العموم
انما يثبت ان استعماله
المتكلم وأراد به المعنى
العام ولا مانع لهذا لانه
ما وجد في الاستعمال
ضرورة (وهو أحد نوعي
الكلام بل فيسه من
البلاغة ما ليس في
الحقيقة وهو في كلام
الله تعالى كثير كقوله
تعالى يريد أن ينقض
فأقامه وقوله تعالى لما طغي
الماء والله متعال عن
العجز والضرورات
نظيره قوله عليه السلام
لا تبغوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين
وقد أريد به الطعام
اجماعاً فلا يشمل غيره عنده
ذكر الصاع وأراد به ما
فيه بطريق اطلاق الحمل
على الحال

المقيد أو غيره وجوابه أن
النص في المطلق يدل على
وجوب تحرير الرقبة سواء
وجد فيه القيد أو لم
يوجد وان لم يدل على
تعيين المقيد فلا يجوز أن
يثبت بالقياس وجوب
المقيد لكونه اطلاقاً للحكم

النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزء الجنابة من (٤١ - تلويح - اول)

في المقيد والتقي في غيره
 الخ) يعني أن بذكر القيد
 يفهم أن عدم اجزاء غير
 المؤمنة باق على ما كان
 عليه من العدم الاصل
 (قوله ودلالة المطلق عليها
 ضمنية الخ) أما عنده
 فلان دلالة بالقصد انما
 هي على حصة غير معينة
 محتملة لمخصص كثيرة على
 سبيل البديل دون الشمول
 لكن كون اسم الجنس عندهم
 مؤوضوفا للماهية مع وحدة
 لا بعينها وأما عندنا فلان
 دلالة ليست الاعلى
 نفس الحقيقة لما انها
 موضوعة لها من حيث
 هي وانما يستفاد الفردي
 مظانها من التنوين بدليل
 اطلاقه بدونها على
 الواحد والكثير (قوله
 بقطعي الخ) أي بقطعي
 الدلالة سواء كان عاما من
 جهة أخرى أو لا سواء
 كان قطعي الثبوت كما في
 الكتاب أو نظيره كثير
 الواحد بالنسبة الى مثله
 دون القياس ولك أن
 يخص البحث بالكتاب
 لان البحث عن عوارضه
 والمقصود بالبيان هو
 أخواله في الباب (قوله
 حتى يقيد ثانيا) إشارة
 الى أن جعل المطلق على
 المقيد بالقياس بعد جعله
 عليه أو لا القطعي كما فيما
 اتحد الحكم ووردا فيه

أهم ما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في
 الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه
 الجزع عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد الضرورة من جهة الكلام
 والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب العمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واختلاله
 اللفظ عن المرام فلان سلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ واردة المتكلم
 فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحتمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ
 بحسب القرينة أن عاما فعام وان خاصا لخاص بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه
 على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن
 العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد
 بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن
 القول بعدم عموم المجاز مما لم نجد في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاء في الأسود
 الرماة الا يزيدوا تخصيبهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من عليه الطعم في باب الربا على
 عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما
 لا يعقل أصلا بل وازان لا يبعد المتكلم لفظا يدل على جميع افرادها اذ الحقيقة فيضطر الى المجاز فكما
 يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك الاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملازمة

الفروق بين الدليلين حتى قيل الصواب في العبارة فان للمتكلم أولان المتكلم بلاوا وما قيل من أن
 معناه جعلوا للمتكلم فيه طريقين فخالصه الاجماع بعيد لا يفهم من العبارة فلا يلتفت اليه وغايه ما يقال
 ان يحصل الدليل الاول تجوز العود الى المجاز لاغراض مذكورة فيما بعد وحاصل الثاني ان المتكلم
 فاعل مختار فجاز ان يختار أحد الطرفين وان أغض عن الاغراض المذكورة (قوله غير ملفوظ) ولا مقدر
 كما صرحوا به فلا يرد جواز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانه
 يستدلون في المقتضى بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال وأما الاستدلال
 عليه بأن المقتضى لازم عقلي الخ) فهو استدلال آخر وليس سوق استدلال بعض الشافعية على عدم
 عموم المجاز على هذا الاستدلال اللهم الا أن يقال ما آل قوله بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي الخ هو
 الفرق بين الضروريتين ولا يلزم من كون أحدهما دليلا على عدم العموم كون الآخر كذلك فليست أم
 (قوله قلنا المراد بالوضع الخ) فيه بحث لان الوضع النوعي قسمان وأحد قسميه الذي هو المعبر في العموم
 ليس بمحقق في المجاز وقد سبق تحقيقه خارج اليه والاستدلال بالنكرة المنفية ضعيف لانها ليست
 بمجاز لما سبق من انها مستعملة فيما رخصت له فالصواب في الجواب أن يقال العموم انما يستفاد من
 الصيغة ولا يجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها (قوله مما لم نجد في كتب الشافعية) ولم يقل

العبارة في النسخ والظاهر أن هذا الكلام اعاده لنا سبق بطريق أوضح فكان حق العبارة أن يكون
 هكذا فان للمتكلم الخ أولان المتكلم بلاوا وقال (بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ الخ)
 أقول اعترض عليه بأن اللفظ أعم من أن يكون ملفوظا أو مقدر ايا جناح النجاة فجاز أن يكون المقدر
 ههنا لفظا عاما وليس بشئ لانه اذا كان مقتضى كما أشار اليه الشارح بقوله فإنه لازم عقلي فان المقدر في
 حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه الكلام ضرورة صحته بل التقدير في النظم كالزمان
 والمكان والمفعول قال (قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي الخ) أقول فيه بحث لان الوضع
 النوعي المعبر في العموم ليس بالمعنى المعبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة المنفية ضعيف لانها ليست

الضرورة

غير ممتنع من هذه الحقيقة وان امتنع من جهة أنه يكون تعديده للعدم فتأهل (قوله فان القتل

الضرورة من جانب السامع لتصح الكلام على مامر (قوله مسئلة) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من اقارده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالانفاق وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل أن تقول لا تقبل الاسد أو الاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والاخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضع بمنزلة المشترك فن جوز ذلك جوز ههنا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لا زمالا للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع

الامام الشافعي بعنونه مجاز لما قال بارادة جميع المطعومات وأما تخصيص بالمطعم فلياذ كره الشارح (قوله فهو مجاز بالانفاق) اعترض عليه في قصور البدائع بأن المنصوص في كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فهم ما كافي المشترك حيث الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيه ما مختار ابن الحاجب فكيف ادعى الاتفاق في المجازية (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا الخ) اعترض عليه جدي في فصول البدائع أن اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بدمن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اما عن نفسه فلا يكون مرادا واما عن وحدته فدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جهة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي هف وأيضا وان لم ينافها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف به الشارح وان ما فيها امتناع اجتماعهما ويمكن أن يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على أنه ليس مراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجهما عنه ثم الصرف بواسطة القرينة لا للمثاقاة ارادة المعنى المجازي لارادة الحقيقي فليأتمل (قوله والتحقيق أنه فرع الخ) فيه بحث وهو أن اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في المشترك ليس بدليل عقلي حتى يصح التفريع بل بحسب اللغة كما صرح به فيجتمل أن لا يثبت الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك (قوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء الخ) جوابه انه ان سلم الجواز المذكور فلا يقدح فيما نحن فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين حينئذ مرادا باللفظ بل أريد به معنى واحد يتبرك من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا وأما ما ذكره من الجواب فبرده غلبه أن المانع من جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضى أنه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي يجهلها معنى واحد اعرفا بقصد اية بارادة واحدة في استعمال الالفاظ كافي صور التخليب جازا لجمع بينهما مع كون هذه الصور أيضا من المتنازع فيه على ما دل على ما سبق انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب ما أشار اليه الشارح في أول البحث أن

من أعظم الكبار الخ) هذا هو الفرق في السبب معني وأما ضرورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق في الحكم أمام معني فلان جواز الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند العجز مبني على نوع يسر ليس في القتل وأما صورة فلان حكم القتل وجوب التعرير والصوم فقط على الترتيب وحكم الظهار وجوب البرئ الكفارة بأحد الثلاثة من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة أيام ان لم يجد تلك الثلاثة (قوله أنتم قد دمتم الرقبة بالسلامة الخ) نقض لما مر من دلييل اجراء المطلق على اطلاقه من أن أعمال الدليلين واجب وفي جنس المطلق على المقيد ابطال المطلق وأعمال المقيد سدا بانكم أبطأتم المطلق في تعيينكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في هذه الصورة ولا يخفى أنه موجه واقع في موردته وان جمعها في الحصول جوابا عما تقول ان قوله اعترق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتناق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلول القياس على أنه لا يجزئه الا المؤمنة

ليكن دليلا على زوال المكنة الثانية بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز ثم ندفع بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ليس في

المركب من الانسان والاسند ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مر جوح بالنسبة الى المتبوع ولا يعتمد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحيل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا لايه الثالث أنه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي الاوالم يدل على تنافي الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز لآخر كما تمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقتي الملك والعارية بل كما تمتنع اكساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لاحدهما مارية لآخر والسكل ضعيف أما الاول فلأنه لا نزاع في رجحان المتبوع اذ ادار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين برعى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونه القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثاني فلأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق

عليه الاعتراض فليتأمل (قوله وبالجملة لم يثبت في اللغة الخ) وأما قول أهل التفسير في قوله تعالى لفتينا عليهم بركات من السماء والارض أي من جميع الجهات وكذا في قوله تعالى من بين أيديهم ومن خلفهم فليس جملا على ذكر الجزء و ارادة الكل بل على ذكر المفيد و ارادة المطلق وقد يناقش فيما ذكره بأنه استقراء النفي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (قوله انما هو من جهة اللغة) قيل والجواب أن الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يخولوا ما أن يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والآخر مجاز أم لا فان كان الثاني فليس مما نحن فينبه وان كان الاول فلا بد من توجهه الى المعنى الحقيقي والآخر مجازا وكل منهما قضيته والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجهه الى تصورين (قوله الاول ان المعنى الحقيقي متبوع) فيه بحث لان هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنيين اشتراكا لفظيا ويراد به عين أحد المعنيين ولازم المعنى الآخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا اللازم فيكون أخص من الدعوى اللهم الا أن يخص الدعوى أيضا (قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع الخ) قد يناقش فيه بأن النحاة صرحوا بأن هل المقتضية للفعل قد تدخل على جهة اسمية ليس فيها فعل أعلا نحو زيد قائم ولا تدخل على اسمية خبرها ففعل فلا يجوز هل زيد قائم وفرقوا بانها اذا رأت الفعل في خبرها ذكرته عهدا بابا نحوي وحثت الى الالف المألوف وعاقبته ولم ترض باقتراء الاسم بينهما بخلاف ما اذا لم تره في خبرها فانها تسكت عنه ذاهلة كذا ذكره الشارح في المطول ومن ههنا يعلم أن جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا يقتضي

العموم انما يستفاد من الصيغة ولا يجاز فيها بل يجوز في المادة ولا عموم بحسبها فليتأمل قال (أما الاول فانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع) أقول قيل لا يلزم من جواز ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز ارادته في حالة الافراد لعدم المزاج وهو المتبوع بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس بشئ لا تنفقاء الغفلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح أن التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته بالتبعية بها أولى تحقيرا

والمتبوع فالنفي عنهما نفي عنهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ فان لم يضبط انتصب معارضا لقوله في خمس من الابل شاة فيجري فيها حكم المعارضة وقضية الاحتياط وكون الثاني في الوجوب والاول في الاباحة كل منهما يوجب محوم الايجاب ويمكن الجواب عنه بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير الساعة منه فيترج حديث العوامل بقوة الدلالة حيث نذهبنا على مذهبتنا وأما من قدم الخاض على العام مطلقا فالامر عنده ظاهر (قوله قيدتم بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم الخ) ممنوع فان الفاسق أهل للشهادة عندنا غير أنه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها أو يكون عزيمة على الخلاف فلا نقلها منه امثالا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أي اطلبوا بيان الامر واكتشاف الحقيقة ولا تعمدوا قوله (قوله حكم المشترك التأمل فيه) أي بالنظر في الأدلة والامارات وهي قد تكون في نفس صبيغته كالقصر فان جواهر حروفه أنسب

الحيض لانها تنبئ عن الجمع كافي المقرأة والقوية لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال

اللفظ

وهو اما عقلي وهو أن المقصود تعرف براءة الرحم بدليل أن العدة لا تجب الا بعد الشغل أو توهمه والمعسر هو الخبيث أو نقل كقوله عليه السلام طلاق الامه تثنان وعدها حيضتان (قوله ولا يستعمل) بيان حكم من أحكام المشترك مع الاشارة الى دفع ما عسى أن يقال أي حاجة الى التأمل فيه وترجيح بعض المعاني على بعض به لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعاني ويظهر من كلام صاحب الهداية رحمه الله أنه جوز ذلك في النفي دون الاثبات حيث قال ومن أوصى لمواليه وله موال أعقهم وموال أعقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار مشتركاً فلا ينظمهما لفظ واحد في موقع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفي فلا تنافي فيه ومنهم من جوز في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر فيها يجب الحمل عليها عند التجرد عن القران وهذا مضمي عموم المشترك عنده فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

اللفظ من غير تصور استقراره وحاوله في المعنى وأما الثالث فلا ناسم أن ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما اذا خلا تحت المراد. وأما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بالقرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا وان أريد أن المجازي يقتصر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لارادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه وان خلا تحت المراد. وأما الخامس فلان ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فنأين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتميلا لم يقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استعماله ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسبوقة على أنها لا تجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا

جوازها معه وأنت خير بأن هذا كلام تخيلي ولا يفيد امتنا عقليا (قوله من غير تصور استقراره وحاوله في المعنى) قيل عليه المستدل ما قال بالحوال حقيقة بل قال بمنزلة الحمل فكانه قال كالأيتصور حقيقة الحمول لا يتصور حقيقة الحمول لا يتصور ما هو بمنزلة فهذا وجه اقتناعي يفيد الظن وهو يكفي في مثل هذا المقام وأجيب بأن الكلام في الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفيد (قوله وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا) فيه بحث من وجوه الاول أن المفهوم من كلامه أن وجود العلاقة كافي لارادة المعنى المجازي من غير اشتراط قرينة مانعة وفيه رفع الثقة عن الحقائق وجوابه أن رفع الثقة عن الحقائق انما يلزم لو كان المنفي في ارادة المعنى المجازي اشتراط أصل القرينة وأما اذا كان اشتراط القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فلا الثاني أنه يقتضي أن يتحقق ارادة المعنى المجازي من غير أن يكون اللفظ مجازا وهو منافي لقوله الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا اتفاقا وأنت خير بأن الشارح أشار الى محصل هذا السؤال بقوله فان قيل الخ الثالث أن مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقي ان كان ارادته معه فالارادة المعنى المجازي لا معه خارجة عن القسمين وان كان استعماله على العلاقة لم يبق للتفسير فائدة اذ كل معنى مجازي كذلك وجوابه أن التفسير للتوضيح على أن فيه دفع توهم أن يراد بالمعنى المجازي المعنى المنسوب الى المجاز أعني كون اللفظ مجازا وهذا القدر يكفي في دفع اعتراض الاستدراك الرابع أن كون اللفظ مجازا لا يوجب لارادة المعنى المجازي سواء أريد وحده وهو ظاهر أو مع المعنى الحقيقي لما قال من أن الموضوع له هو وحده فهو في المجموع مجاز وكل ما هو شرط للازم شرط للملزوم فتكون القرينة المانعة شرطا لارادة المعنى المجازي مطلقا وجوابه أن المراد منع اشتراط القرينة المانعة لارادة المعنى المجازي من حيث هي وأما اشتراطها من حيث استلزامها للمجاز به فقد أشار اليه بقوله فان قيل الخ (قوله قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده الخ) فيه بحث لان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها ههنا انتفاؤه والا فلا صرف ولان الصرف ان وحده فلا موضوع له وان لم يوجد فلا مجاز وقد عرفت جوابه في صدر البحث (قوله بطريق الملك والعارية محال شرعا) أما استعارة الرهن ثوب الرهن من المرتهن فمجاز وتصرف بالمالكية ولذا لا يضمن المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه (قوله على أنها لا تجعل اللفظ الخ) فيه بحث لان ذلك الاستدلال ليس مبنيا على كون اللفظ

مختلفي الحقيقة (قوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك) اشارة الى أن السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى على الرأى الصحيح أو

فاجلده لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى اول اسم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجازي معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

ليكون استعماله فيها بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطع الكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يحقق ارادة المجاز فيمنع ارادة الحقيقة كما لامسه في قوله تعالى اول اسم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على ان المراد الوطء ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لان سلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع امر امتثاق عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولنا بالعدم حتى يمنع مخالفته واما ان يحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالتيمم اريد بها حقيقة فلا يراد غيرها من السكرات بهلاقة المشابهة في ضاهرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز

قصدا للاهمام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله في كل وضع يوجب الخ فوجب ان يكون هذا اشارة الى شئ آخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله تعالى (قوله كاذكرنا الخ) من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل فيسئل عليه هذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر التخصيص على التخصيص به كما يقال فيما زيد الاقامة انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل التخصيص منفردا من بين الاشياء بالاصول للتخصيص به كما يقال في

حقيقة ومجازا حتى يستقيم ما ذكره بل على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الذي هو بمنزلة الملك له والمجازي الذي بمنزلة العارية فلا تقر به لما ذكره (قوله كاذكرنا الخ) قدم هذا الفرع في البيان مع انه ثالث الفروع في ترتيب المصنف لمزيد مناسبة بحث المجاز واعتراض بان تعليل الاصل برجحان المتبوع على التابع لا يناسب هذا التفريع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز مع ان المراد في هذا الفرع المعنى المجازي ووجب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي مع ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع النوعين الاولين على الاول والثالث على الثاني (قوله وفيه بحث لان منهم الخ) قيل عليه الخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق بخار وقوع الاجماع بعد الخلاف مع ان العلماء نقلوه فالجمل عليه أولى وأوجب بان احتمال وقوع الاجماع بعد الخلاف لا يكتفي للمستدل على ثبوت المعنى المجازي بالاجماع واما نقل العلماء فعارض بنقل الخلاف الذي ثبت عند الشارح (قوله لانا نقول لان سلم ان مثل ذلك الخ) قال في فصول البدائع مثله صرف عند الخلافين جزما على ان السكوت فيما علم به البلوى بيان لاسيما في الصحابة على ان

للتابعية والمتبوعية قال (اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة الخ) اقول ان قيل لا يصح تفريع الفروع الثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز فلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي مع ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع النوعين الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال (لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة الخ) اقول يعني ان التحليل على المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القائل بالفصل ويطبق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف في مباحث الاجماع ان مثل ما ذكرنا يكون مخالفة للاجماع ومردود اذا رفع امر امتثاق عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم قولنا بالعدم ليمتنع مخالفته (قوله واما ان يحقق ارادة الحقيقة)

انك تعبد معناه لتخصيص بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المستند اليه وتخصيص بالعبادة

فَوْنِ بَنِي بَنِيهِ أَمْ دَخُولِ بَنِي

البنين في الامان في قوله
آمنونا على اولادنا فلان
الامان لحقن الدم فيبنى
على الشبهات وفي هذه
المسئلة روايتان (ولاجع
بينهما بالحنث اذا دخل
حافيا او متغلا اورا كما
في لا يضع قدمه في داو
فلان لانه مجاز عن
لا يدخل فيحنث كيف
دخل فهذا من باب عموم
المجاز) اعلم انه تذكر
هنا مسائل تسترأى انا
جعنا فيها بين الحقيقة
والمجاز اولها اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان
يحنث اذا دخل حافيا او
متغلا اورا كما

ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالجر مطلق ما يحاط به العقل فيثبت الحكم في
الجميع بطريق عموم المجاز فلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا
قرينه ولو سلم نخرج عن المبحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشي وله معتق ومعتق المعتق يستحق
الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاصا معناه بالمضاف اليه
باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوب بيته له مجاز في معتق معتقه لو جردت الامة
وكون زيد ميبا لعنقه في الجملة واما لفظ المولى حقيقة في المعتق سواء اعتقه حرا لاصل او غيره فهو ليس
بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفلا لانه اصل
والفروع اعلى للاصول كغصان الشجرة والاظهار انه يسمى اسفلا بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث
سمى المولى الاعلى (قوله وكذا اذا اوصى) يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في
ابنائه واولاده الصليبية مجاز في ابن الابن فلوا اوصى لابنائه وله ذكور وبنات يستحق الذكور خاصية
عنده والذكور والبنات عندهما وهو احد قولى ابي حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له بنات خاصة فلا شئ
لهن وان كان له ابناء وبنوا بناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة
وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على القرينين وان اوصى لاولاده فلذكور
والبنات الصليبية تختلط او منفردة وان كان له اولاد واولاد بن فعنده يستحق الصليبية خاصة

عدم قولهم بالعدم ممنوع (قوله لانه يتوقف على القرينة الصارفة) قيل فيسه اعتراف بوجوب
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ارادة المعنى المجازي وقد كان نفاها أولا والجواب ان التوقف
ههنا يكون اللفظ حينئذ مجازا لا ارادة المعنى المجازي من حيث هي كذلك وهو المنفي فيما سبق كانت
عليه (قوله ولو سلم نخرج عن المبحث أى لو سلم انه غير موقوف على القرينة نخرج عن محل النزاع لان
النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلقا
الحكم وههنا ليس كذلك اذا اريد المعنى المجازي غاية انه يتناول المعنى الحقيقي والمجازي الا (نحو قوله لان
مولى زيد حقيقة في معتقه الخ) فيه بحث وهو انه اذا حلف لا يكلم مولى يتناول الاعلى والاسفل فلا بد
من الفرق واجب في فصول البدائع بأنه بمعنى أحدهما في معنى سياق النفي كقولهم وفيه تأمل (قوله اختصاص
معناه بالمضاف اليه) فيه بحث لان الإضافة للاختصاص في الاثبات لا الثبوت مثلا اذا قلنا جاءني غلام
زيد او معتق زيد فعناه جاءني الغلام الذي أثبت غلاميته لزيد والذي أثبت معتقته لزيد فالاختصاص
لزيد في الملوكة والمعتقة اتماما في اثباتهما لا في ثبوتهم ماله في نفس الامر ولا ينافي هذا ثبوتهم ما لغيره
فقط اوله ولغيره في نفس الامر وبه الفرق بين غلام زيد ولا غلام الا لزيد فالمعنى ههنا أيضا أوصيت للذوات
التي اختصت معتقهم وربما لا يختص به في نفس الامر يعني عدم الواسطة بل يكون اثباتي وتخصيصي
فيه شاملا بالواسطة وان لم يكن تخصيصه في الثبوت كذلك كما قيل ليس هذا الامولى لزيد فالصواب
أن يقال عدم تناول المولى للمعتق مثلا بأنها مضافة حقيقة في الاوائل ومجازا في الواسطة اذ لغة
مباشرة وههنا تسمي كذا في فصول البدائع وحواشيه (قوله على ما يتوهم من ظاهر عبارته) حيث قال
اعلم ان المولى حقيقة في المولى الاسفل الخ وانما قال يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام
فيه بقرينه قوله لمواليه (قوله لانه اصل) في بعض النسخ هكذا او الاظهار انه سمي اسفلا بالنسبة الى المعتق

عطف على قوله اما أن يتحقق ارادة المجاز قال (ولو سلم نخرج عن المبحث) أقول يعني لو سلم انه غير
موقوف على القرينة ههنا نخرج عن المبحث كما عرفت أن النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد المعنى

أى ذكرته وحده وهذا
هو المراد بتخصيص اللفظ
بالمعنى أى تعيينه لذلك
المعنى وحده منفردا بذلك
من بين الالفاظ وهذا
لا يوجب أن لا يراد باللفظ
الاهل المعنى فلا خصم أن
يختار أنه موضوع لكل
واحد من المعنيين مطلقا
أى من غير اشتراط انفراد
أو اجتماع فيستعمل تارة
في هذا الموضوع له من
غير استعمال في الآخر
وتارة مع استعماله فيه
والمعنى المستعمل فيه في
الطائفتين نفس الموضوع
له فيكون اللفظ حقيقة
ورد اما أولا فلان الاصل
في اللغة أن يدخل البناء

على المقصور عليه كفي قولهم خص المال بزيد وعلى هذا يتحقق انه في الموضوع بوضع المشترك لظروجه عنه بحسب الظاهر وشاع في

وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف
 الابناء فان قيل لوقال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناؤنا بنوا ببناء ينبغي أن لا يشمل
 الامان بنى الابناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية
 الاستحسان فالجواب أن شمول الامان ابناهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الامان لحسن
 الدم وهو مسمى على التوسع اذا الانسان بنيان الرب فينتهي على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع
 الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في
 الخلق وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الابناء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات
 لانهم وان كانوا تبعات في تناول الاسم لكنهم اصول خلقه فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر
 الاسم لان الاصله الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة تكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
 يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني طرفه بالأ
 واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا هو جوارا ولو اضطلع ووضع
 القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله
 اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن يخرج باقى

المعنى المجازى لان معناه
 الحقيقي هو جوارا وليس
 المراد أن ينام ويضع
 القدمين في الدار وباقى
 الجسد يكون خارج الدار
 وفي العرف صار عبارة
 عن لا يدخل (وكذا) أى
 من باب عموم المجاز قوله
 (لا يدخل في دار فلان)

الاستعمال دخولها على
 المقصود كما في قوله تعالى
 يختص برحمته من يشاء
 فينتقض التعريف بوضع
 المرادف وأى مخرج لخله
 على المعنى الثاني مع أن
 الاول معنى حقيقي للفظ
 التخصيص لا يحتاج في
 حمله عليه الى تأويل
 بخلاف الثاني ويجب
 عنه بأن المشترك بحسب
 كل جعل لا يوجد الا فى
 معنى واحد وان معنى
 المترادفين من حيث انه
 من آثار جعل مرادف
 لا يوجد في المرادف
 الا حلال قيد الخيشية
 مرادف في مثل هذا الموضوع
 وأما ما نرى فلان أصل
 الوضع يقتضى التخصيص
 معافان الوضع لافهام ما في
 ضمير من يريد افهامه
 وهو يقتضى أن يكون
 لكل معنى لفظ واحد فعمل
 أن الانفراد معتبر في
 المستعمل فيه البتة
 وان لم يصرح الواضع
 باشترطه والمخووظ في
 الوضع اعتبار عدم الإجماع

اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى (قوله فلو قال الكفار آمنونا الخ) أورد عليه أن الكفار اذا قالوا
 آمنونا على اولادنا فالمعنى آمنوا الكفار على اولادهم وذلك لان ضمير المتكلم مع الغير عبارة عن الكفار
 فولد الكفار كقراى ايضا نعم بضح ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الاسناد الى الشخص لافى النوع كما
 فيما نحن فيه وأجيب بأن ضمير المتكلم مع الغير ليس عبارة عن كل متكلم مع كل ما يغيره بل يكون
 مصاحبا معه حقيقة أو حكما الأرى أن جماعة من الكفار اذا قالوا المن فى قريتهم من المسلمين آمنونا
 فآمنوهم يختص الامان بتلك الجماعة حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة لجاز سببه (قوله واسم
 الابناء الخ) الاولى أن يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه في خبر القيل (قوله مجرد صورة الاسم) أى
 صورة اسم الابناء من غير تناول معناه وقد يقال فى وجهه الاستحسان أن المقام مقام ارادة العموم
 بحسن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر (قوله لكنهم اصول خلقه) وأيضا الشفقة
 على الاولاد أكثر منها على الآباء فدخلوا فى الاستئمان لا يقتضى دخول الاجداد والجدات فيه
 قيل حاصل الفرق الذى ذكره الشارح فى مسألة الاجداد والجدات فى هذه الصورة تندفع الشبهة التى
 أثبت بها الامان لوجود المناع من اعتبار التبعية وهو معارضة الاصله الخلقية وهذا الفرق مشكل
 بمسئلة المكاتب وهى أن المكاتب اذا اشترى أباه دخل فى كتابته مع أنه أصله خلقه وأجيب عنه أولا
 بأن الحكم بكتابة الاب يلزم منه مملو كية الابن وانه شنيع جدا وثانيا بأنه ليس فيما نحن فيه لان كل منا
 فى لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم الا ان ثبت الامان بطريق
 السرانية والكتابة تثبت من جهة الابن بأمر حكيم لا بلفظ يدل عليها ولما قل أن يقول لا نسلم أن اعتبار
 الشبهة بحسب ظاهر الاسم يستلزم حينئذ اعتبار التبعية فليستأمل (قوله وعلى هذا تكون حرمة تكاح
 الجدات بالاجماع الخ) قيل هذا غير مرضى لان حرمة تكاح الام اذا ثبتت بعلمية الاصلية فحرمة ما هو أصل
 الاصل ثابتة بطريق الاولى فهى ثابتة بالنص المجرم كتكاح الامهات دلالة وليس هذا كسئلة الامان
 فان الشفقة الداعية الى الاستئمان بالنسبة الى الام أكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا يندفعها الدلالة

المجازى فآيته أنه يتناول الحقيقي والمجازى الخ قال (بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات)
 أقول أورد عليه أن المكاتب اذا اشترى أباه يكون مكاتب عليه تبعاً فثبت الامان ههنا كذلك وأجيب

الجسد

الوضع اعتبار عدم الإجماع لا عدم الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن اتفعا عهما

الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقة كالأجنحى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا بمعنى الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي بمعنى أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا أو راكبا فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو فاهم بحيث بالدخول راكبا قلت كائن المراد أنه صار حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بالدخول لم يحث كذا ذكره قاضيان لكن ظاهر قوله وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعرا بان وضع القدم حقيقة عرفية فى مطلق الدخول (قوله يراد به) أى يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهى أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكة فيمكن من السكنى فيها فيحث بالدخول فى دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هوسا كنافها سواء كان غيره ساكنها أو لا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به فى الخاتبة والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنها لا يحث لانقطاع

(قوله ليس على حقيقة) بل المراد منه الاضطجاع (قوله فان قلت قد صرحوا فى المبسوط الخ) ترتيب السؤال على ما قبله وجهين الاول أنه ذكر سابقا أن الدخول غير معتبر فى معناه الحقيقي وقد صرح فى المبسوط والمحيط بخلافه والثانى أنه ذكر أن المعنى الحقيقي مهجور وقد صرح فيهما بخلافه (قوله لكن ظاهر قوله الخ) يريد أن بين كلام المصنف وكلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث ان كلام المصنف يدل دلالة ظاهرة على أن المعنى العرفى لوضع القدم الدخول مطلقا وكلاهما يدل على أنه الدخول ماشيا ويمكن أن يوفق بين كلاميه بأن هرادهما الدخول ماشيا من أفراد معناه العرفى الذى هو الدخول المطلق ثم ان الحقيقة العرفية لم تهجر بالنظر الى هذا الفرد كما تهجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض أفرادها وهو وضعه بالدخول حتى لو وضع بدونه لم يحث (قوله لقيام دليل السكنى التقديرى) ينبغي على هذا أن يحث بالدخول فيما اذا استأجر الدار أو استعارها ولم يتمكن لقيام دليل السكنى التقديرى وهو التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن أن ينظر فى ذلك التمكن للمستأجر والمستعير ضرورى يتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر فى مقابلة تمكن المالك ولم أظفر بهذه المسئلة والله أعلم

بأن كلامنا فى لفظ الاب هل يتناول الجسد ظاهرا أو ان الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء أم لا لاثبات الامان له من جهة الاب بطريق الشرعية والكتابة اثباتا بطريق حكم لا باعتبار لفظ يدل عليها على ما يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى (قوله فان قوله لفظ المولى حقيقة فى المولى الأسفل والمعنى مجاز فى معتق المعتق) وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو المولى المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه يقرى نسبة قوله مواليه (قوله قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا الخ) فيه بحث أما اولاً فإنه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفى العرف صار عبارة الخ وأما ثانياً فلان قوله بخلاف الحقيقة اللغوية الى آخره يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك انما تهجرت فى ضمن بعض أفرادها وهى ما اذا وضع القدمين فى الدار ويكون باقى جسده خارجا بل الصواب فى الجواب أن يذكر ههنا ما ذكرنا فى تأويل الدخول حافيا بمعنى الحقيقي ويقال المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي العرفى ثم تهجر الحقيقة العرفية بالنظر الى كنهها الحقيقية اللغوية بالنظر الى بعض أفرادها فانما يتحقق أن لا أضع قدمى حقيقة عرفية فى عدم الدخول مطلقا لم تهجر فى فرد من الأفراد حقيقة لغوية فى عدم وضع

حقيقة واماد لاقته حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنها فيها بحيث بالدخول فيها (وهى نعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أى الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحث) عطف على قوله بالحث فى قوله ولا جمع بينهما بالحث (اذا قدم نهارا أو ليلا فى امره أنه كذا يوم يقدم زيد كذا يوم يذ كر النهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يوماً مدد ذره) صورة المسئلة انه اذا قال لامر أنه أنت طالق يوم يقدم زيد يحث ان يقدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذ كر دليل على قوله ولا بالحث والهاء فى لانه ير جمع الى اليوم والمراد باليوم فى الآية الوقت فاليسوم حقيقة فى النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضبط يعرف به فى كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله

النسبة بفعل غيره (قوله فاذا اتعاق بفعل ممتد) هو ما يضح تصديره عمدة مثل لبست الثوب يومين
وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة الى أن المعتبر في الامتداد
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار
فلا يعدل عنه الا عند تعززه وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الي
ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير رائد عليه مثل صمت الشهر
يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح
حل اليوم على حقيقة وهو ما امتد من الطواع الى الغروب واذا الممتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد
لا يكون معيارا الغير الممتد فحينئذ لا يصح حل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من
الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا هو الا أن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يومه سم
يومئذ يدبره فان التولى عن الزحف حرام ليسلا كان أو نهارا ولا من مطلق الا أن جزء من الاثن اليومي وهو
جزء من اليوم فيكون مطلق الا أن جزء من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعرا بأن اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي
بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة بحج العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من
المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أتر وجك أو أكلت أن
التزوج أو التكاثر لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وأيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم
يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا مثل أمرت
بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا
لا يكون الأمر بيده الا ان كون الأمر بيدها ممتدا فان قلت التكاثر مما يقبل التقدير بالمدة فكيف
جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في

بالمنفعة الخاصة الشوية
بلا لامعا فيلزم من
استعماله في المعنيين
اعتماد الانفرادين في
استعمال واحد واجتياز
الاجتماعين المتقابلين
لهما ولو سلم أن المراد
التعيين لا العصر لكن
هنا أيضا لو حب أن لا
يراد باللفظ حقيقة الا
المتى الواحد لان معنى
الاستعمال بطريق
الحقيقة أن يكون على
قانون الوضع أى ارادة
المعنى لاجل أن الواضع
عين ذلك اللفظ له ولا شك
أنه لم يوضع في أحد
الوضعين لفظ المشترك
لكل واحد من المعنيين
بجيت يكون كل واحد
منهما متعلق بالحكم ولا
يلزم من كون الاستعمالين
في كل منهما حقيقة أن
يكون في الاستعمال
الواحد فيهما حقيقة
وبالحيلة أن الغرض من
الوضع تفهيم المراد فكل
وضع يوجب أن لا يراد
به الا هذا المعنى والالفاظ
الغرض (قوله لاستلزامه
الجمع بين الحقيقة
والمجاز) لان المتنازع
فيه هو الاستعمال في
النكل بأن يكون كل واحد
مرادا بالاستقلال
لا بالدخول في الامر
الثالث فلا يتصور

(قوله مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما) ولا شك أن الممتد بقاؤها لا أصلها لكن قوله يومين
ويومين على أن المراد من الممتد بقاؤها (قوله وهو ما امتد من الطواع الى الغروب) والظاهر أن
المراد طلوع الشمس كما أن المراد غروبها قطع الكون النهار المشعري ليس ذلك بل ما امتد من طلوع الفجر
الى غروب الشمس فالظاهر أن يحمل على هذا لان الشرع أمك (قوله وكلام المحيط مشعرا الخ) وكذا
كلام البردوي حيث قال وكذا اليوم اسم للوقت وليباض النهار ويمكن أن يرجح كلام المصنف بأن المجاز
خير من المشترك (قوله فقد اتفقوا على أن المعتبر الخ) منه يعلم أن ما ذكره المصنف في شرح الوقاية من
جملة في قسمي اختلاف المضاف والمضاف اليه على النهار لكونه حقيقة غير صحيح كذا في فصول البدائع
ويمكن أن يقال ما ذكره المصنف اعتراض على القوم بمعنى أنهم وان اتفقوا على اعتبار الفعل المتعلق
الا أنه ينبغي أن يعتبر طرف الحقيقة ترجحا لجانها (قوله قلت امتداد الاعراض الخ) أوجب المصنف

القدم مطلقا لكونها ممتدة فيما اذا عرى عن الدخول ومستعملة فيما كان به قال (حينئذ لا يصح حمل
اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان) أقول ان قيل ان الحقيقة اذا تعذرت
يصار الى أقرب المجازات اليها فكان يجب أن يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك اذا لم يدل
دليل على ارادة التجديد وقد دل عليها ههنا ما أتى من الآية والاستعمال قال (قلت امتداد الاعراض
انما هو بتجدد الامثال الى قوله فلا يتحقق بتجدد الامثال) أقول فان الامثال عبارة عن المتحدات بالانواع
والمختلفات بالشخص فلا شك أن افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه
لا يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلاما من الحروف نوع من اللفظ فتكون

الاستعمال بطريق التجوز لعدم الجموع ولا ارادة النكل على أنه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه ان كان المرة

المره الثانيه مثلها في الأولى من كل وجه ففعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المره الثانيه لا يكون مثله في المره الأولى فلا يتحقق بتجدد الامثال فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيجمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه لم يتعلق به بتقدير في كما في صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكنى في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصديه لا ضمنيه وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصره على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعماقيل سلنا أن امتداد الفعل يقضى امتداد الظرف وعدمه يقضى عدمه لكن من أين يلزم في لأول جمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثير ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يا تيكم العدا وأحسنوا الظن بالله يوم يا تيكم الموت والعكس مثل أنت طاق يوم بصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمنع مخالفته بهونه القرائن كما في الامثلة المذكوره على انه لا امتناع في جعل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافه كما اذا قال أنت طاق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التغيير والتفويض مما يمتدوا بالطلاق والعناق مما لا يمتد مع أنه ان اريد انشاء الامر وحدوده فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيره ومفوضه وهو ممتد فكذا كونها مطلقه وكون العبد معتقفا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا ومعتقفا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التغيير والتفويض كونها مخيره ومفوضه لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيتيه بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليله قلت ليس مبني على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليله بخلاف ما اذا قال أمرك بيدك اليوم وغدا فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما يارائه من الليل (قوله لانه يراد باطنها)

في شرح الوفاية توجه آخر حيث قال اعلم أن المراد بالامتداد امتدادا يمكن أن يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التسليم من قبيل غير الممتد ولا شك أن الكلام ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار (قوله لا يكون مثله الخ) الاول اما تكرازا حرفيا واحدا فلا عبرة به لان المتعلق به لا يوصف بالتسليم عرفا (قوله مثل اركبوا يوم يا تيكم العدا) وقد مر أن الممتد في الركوب بقاؤه لأصله الذي هو الانتقال من الارض على الفرس ولكن القرينة دللت ههنا على أن المراد به الانتقال والبقاء لا الانتقال والتزول اذ لا يدفع العدا والابالقاء على الفرس بعند اركوب فلذا أورد السؤال ثم أجاب (قوله على أنه لا امتناع في جعل اليوم الخ) فيه بحيث لان وجوب اركوب مثلا انما هو عند اتيان العدا لا مطلقا فلو جعل اليوم على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا عند عدم امتداد مقدار بياض النهار

بجائسه لا مماثلة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن السؤال وعماقيل الخ قال (يعني ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان يعبر في بضمضى كونه معيارا الخ) أقول يتضمن الجواب عن قوله فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به الى آخره وعماقيل سلنا الخ أما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه أيضا لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكونه انتساب الفعل اليه بواسطة

والجواز كالعالم وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بينهما والجواب عنه أنه ليس شئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم

والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان لم يمتد) أى الفعل (كوقوع الطلاق هنا) أى في قوله أنت طاق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذا لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ برة ولان العلاقة موجبه بده بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (با كل الحنطة وما يتعد منها عند ههنا في لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنت بهوم الحجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رجهما الله أى على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فحين قال

هناك مجموع كان بكل واحد من المعاني داخل في المراد لا نفسه وعمل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز

لله على صوم رجب ونوى به اليمين أنه يذوي يمين) هذا مقول القول (حيث لو لم يصح بحج القضاء) لكونه نذراً (والكفارة) لكونه يميناً فهذه شرة الخلاف ٣٣٢

حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لانه نذر بصيغته يمين بوجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بوجبه بقوله (لان ايجاب المباح بوجبه تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحمة ايمانكم كما ان شرا القربى شرا بصيغته تحريم بوجبه) فالخالف ان هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللزوم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازاً كما أن لفظ الاسد اذا أريد به الهيم كل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاستدبار بطريق الالتزام ولا يكون مجازاً وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله (يرد عليه أنه ان كان هذا موجبه يكون يميناً وان لم ينو) أي اليمين كما اذا اشترى القريب بعقله وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز

أي مافي الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل مافي الحنطة يعم أكل عيها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحث به عند محمد وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الاكل على نفس الحنطة بان يرضعها في الفم فيصغها (قوله لله على صوم رجب) وقع في عبارة نحر الاسلام رحمه الله غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لان القائل اما أن لا ينوي شيئاً أو ينوي النذر مع نفي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعاً فالثلاثة الاول نذراً بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخير بين خلاف واليهما الاشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند أبي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذري يمين وهما معنيان مختلفان وموجب الاول الوفاء بالمتزم والقضاء عند القوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند القوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفاً ولفظه وللهذا لا يتوقف على التنية بخلاف اليمين فاردتها معاً جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين

(قوله يعم أكل عيها) هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في حقائق المنطومه أنه لا يحث بأكل عيها عندهما هذا اذا لم ينو شيئاً وأما اذا نوى أن لا يأكلها جازاً فلا يحث بأكل خبزها وسويقها عندهم كذا في المبسوط (قوله فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق) قيل عليه كأن السويق جنس دون جنس الدقيق كذلك الخبز جنس دون جنس الدقيق وهو جنس دون جنس الحنطة لكن الكل متخذ من الحنطة وقد يوجب اختلاف الجنسية بأن الدقيق متخذ من الحنطة الغير المغيرة اسمها وحقيقتها بخلاف السويق إذ يغير الحنطة أولاً باللفظ اسماً وحقيقة ويغير طبعها وخواصها وطبيعتها ثم اتخذ منه السويق وبالجملة يميني الايمان على العرف وأكل السويق لا يعد أكل الحنطة بخلاف أكل الدقيق وما يتخذ منه (قوله لان المراد جرب بعينه) تعليل ان يكون رجب الغير المنصرف معدولاً عن رجب المعروف باللام العهدية ولو لم يعتبر العدل كان منصرفاً لذليس قيمته منذ الا العلمية وفي الحديث ان رجباً شهر معظم وهذا التعليل ذكره صاحب الكشف وتعبه الشارح وفيه بحث وهو أن رجباً علم لان جميع أسماء الشهور من باب الاعلام الجنسية يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان ورمضان من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران في الاسم لمنع الصرف الامع العلمية وتعريف العلم يمنع أن يكون بالاداء فلا يكون أصله رجب على أن العدول من علم الى علم باطل غير وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاصفهاني في شرح البدائع للساطي ومال الى أن منع الصرف سهو من النامح وأيده بانه وقع منوناً في كثير من نسخ البردوي ويمكن أن يجاب بان بعض الاعلام قد يدخله حرف التعريف للمع الوصفية الاصلية كالحسن فلعل رجب منه والفرق في ذلك بين علم الجنس وعلم الشخص يحتاج الى نقل ثم العدول عن علم جنسي الى علم شخصي ليس ببعيد على أن اللام التي تدخل على الاعلام للمع معنى الوصفية انما تدخلها بعد اخراجها عن العلمية وأطلقها على المسخمين أو أوصافاً المقصد المدح أو الذم كما صرح به في شرح اللب للسيد عبد الله فليس حينئذ فيما ذكر

تقدير في دون ذكره وهو منتف في المضاف اليه وأما تضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على بيئات النهار في الاول لكونه أولى من غيره لانه معنى حقيقي لا يعدل عنه الاعتماد تعدره وعلى مطلق

بوجبه

موجبه أي لازمه المتأخر عين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح بوجوب
 تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء بوجوب المنع عن ضده وتحريم المباح
 عين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه عينا فعلى تقرير المصنف رجه الله الموحب هو نفس العين وقيل
 معناه أن هذا الكلام عين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو
 جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه أي حكمه
 ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينه مانعه
 عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة أيضا تدل على جزئية المعنى ولازمه بطريق الضمن والالتزام ولا
 يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون
 من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه
 وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالخاصل أن الصيغة حقيقة لا يجوز فيها واليمين لا فهم
 لها فلا جمع وفيه نظرا لما سبق غير مرمية من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
 والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له

عدول من علم إلى علم كما ظنه (قوله أي لازمه المتأخر عين) فالباقي موجبه زائدة (قوله للمباح
 الذي هو صوم رجب) أراد بالمباح ما لا وجوب في أحد طرفيه والاقصوم من قبيل المنذور لا المباح
 المصطلح (قوله مارية أو العسل الخ) روى أنه عليه السلام دخل بمارية في يوم عائشة رضي الله عنها أو
 حفصة فاطمت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مارية فترت شرب
 عسلها عند حفصة فتواطأت عائشة وسودة وصفيقة فقلن اننا نشم منك رائحة المقافر فحرم العسل فترت
 (قوله وقيل معناه الخ) وقيل معناه أنه يمين بواسطة معناه وهو الايجاب فان الايجاب المباح بوجوب تحريم
 ضده وهو اليمين قاله فقرا الاسلام وقيل مراده بالايجاب الوجوب مجازا (قوله ودلالة اللفظ على لازم
 معناه الخ) هي تبط بتقرير المصنف وبالتقليل معا فالنظر وارد عليهما (قوله وفيه نظرا لما سبق الخ)
 نظره اعتبارا على ما قرره والاقوال التي يرمي في حصول البدائع وهو أن قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد
 منه أنهما لا يراد ان ارادة قصديه وأما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للعقائق وكوثر الأزمها
 فليس يجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع جميع
 الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة
 يسميان بيعا لانه من لوازمهما وكشراء القريب يسمي اعتاقا لانه من لوازمه وموجبانه فكذلك ما نحن فيه
 مسماه نذرا أطلق عليه وموجبه يمين قصدمعه أو بدونه لكن لا اطلاقا للصيغة عليها و ارادة لها قصدية

الوقت في الثاني لان ارادة النهار لما تمتعت أريد مطابق الإتيان لدلالة الآية والاستعمال قال (ودلالة
 اللفظ على لازم معناه الخ) أقول هذا مر تبط بتقرير المصنف رجه الله تعالى وبما ذكر بصيرا بضاع غير
 محتص بالخير قال (وفيه نظرا لما سبق غير مرمية الخ) أقول منشؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا
 تكون بطريق المجاز فيكون وارد على المصنف رجه الله تعالى وعلى ما ذكر بصيرا بضاع غير محتص فان قيل
 كما أول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليقول المصنف رجه الله
 تعالى ودلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا بأنها لا تكون دلالة على المعنى المجازي قلنا بأباه قوله وإنما المجاز
 هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم المعنى الموضوع له الخ والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني
 الذي سبقه عن صاحب الكشف بأن يقال ما هو المعنى المجازي وهو تحريم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي

ذلك ولا علينا اثباته
 وبالجملة لو استعمل
 المشترك في أكثر من معنى
 واخذ مجازا لزم الجمع
 وتصديق هذه الشرطية
 مع كذب المقدم ولا طاعة
 إلى القول بأن استعمال
 المشترك في معانيه بطريق
 المجاز لا يتصور إلا أن
 يكون بينهما علاقة فيراد
 أحدهما على أنه نفس
 الموضوع له والآخر على
 أنه يناسبه ولا يراد كل
 واحد على أنه مجاز فيه
 بالاستقلال إذ استعمال
 اللفظ في أكثر من معنى
 واحد مجازا باطل بالاتفاق
 (قوله فإن قيل) معارضة
 على دليل امتناع عموم
 المشترك على ما صرح
 بقوله اعلم أن المجوزين
 تمسكوا بقوله قلنا لا الاشتراك
 منسوخ لذلك وإنما أوردته في
 صورة الدعوى لتكونه
 مذهبا له ولقوة وروده
 وما يقال انها من الله رجة
 ومن الملائكة استعفار
 فقد قال السيد الشريف
 قدس سره انه من كلام
 العوام والدليل على
 اشتراك الصلاة معنى هو
 أن الاشتراك اللفظي
 خلاف الاصل فلا يرتكب
 من غير ضرورة ولو صح
 نفسه بما ذكر فهو
 محمول على بيان اللازم
 وان جعل الآية عليه

بوجوب تركه الكلام على ما بينه المصنف رجه الله لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحل والتعريض على ما صدر من المقيد به اذ لا ايجاب

النذر بصيغته واليمين
 بارادته) لان الكلام
 موضوع للنذر وهو انشاء
 فثبت الموضوع له وان لم
 ينو حقيقة هذا الجواب
 اننا نعلم ان اليمين هو
 المعنى المجازي لكن في
 في الانشاءات يمكن ان
 يثبت للكلام المعنى
 الحقيقي والمجازي فالحقيقي
 مجرد الصيغة سواء اراد
 اولم يرد والمجازي ان اراد
 فهذه المسئلة تنقسم
 اقسامان لم ينوشيا او
 نوى النذر فقط او نوى
 النذر مع نوى اليمين كان
 يذرا فقط عملا بالصيغة
 وان فواهما او نوى اليمين
 فقط فنذرو عينا انما النذر
 فيالصيغة ولا تأتير
 للارادة فيما فواهما او اما اليمين
 في الارادة وان نوى اليمين
 مع نوى النذر فيمين فقط
 وهذا الذي اوردته
 اشكالا وهو قوله (فان
 قيل يلزم ان يثبت النذر
 ايضا اذ نوى انه يمين
 وليس بنذر) لان النذر
 يثبت بالصيغة فيجب ان
 يثبت مع انه نوى انه ليس
 بنذر فاجاب بقوله (قلنا
 لما نوى مجازه ونسب
 حقيقته يصدق ديانته)
 لان هذا حكم ثابت بينه
 وبين الله تعالى فاذا نوى
 النذر يصدق ديانته بينه
 وبين الله تعالى ولا مدخل
 للقضاء فيه حتى يوجب
 قضاء انماضى ولا يصدق

ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تقرر البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي
 والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمة المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت
 الصيغة مجازا أولا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) يعنى أصل الاشكال على مسئلة
 امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع هذا المقال لكن هذا
 الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
 معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة
 فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا
 عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المنذور كورا انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل
 التوارد والافقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجوابين الاول انه لما
 استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا
 ثبت من غيرية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا أن كونه
 عينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله عينا الا عند القصد بخلاف شراء القرب فان الشرع جعله
 بل اللزوم والتبعينه (قوله فانه لا يندفع بهذا المقال) فيه بحث لان المصنف قرر الاشكال با ترديد فيجوز أن
 يكون الجواب اختيار الشق الثاني ومنع الجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن الجواب
 جوابا عنه ويمكن أن يتكلف ويقال لاشك أن المقصود ابطال ما قيل في الجواب السابق من أن اليمين
 موجب الكلام وذلك الشق الثاني لتأ كيد ارادة الشق الاول كانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام
 والالزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتعين أن يكون موجبه كما صرح به فوجب أن ينعقد اليمين بلاية
 (قوله فلا يمنع الجمع في شئ من الصور) قال الفاضل الشر يف هذا مردود بان كلام المصنف
 مخصوص بالانشآت الشرعية حيث قال لكن في الانشاءات الشرعية يمكن أن يثبت الخ وقد يقال
 فيما ذكره نوع تحكيم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد مع ارادته من اللفظ ثبت نفس اللفظ سواء كان
 خبرا او انشاء شرعيا او عرفيا وقد يجاب بأن في الانشاءات الشرعية من يدقوة فلا تحكيم وفيه منع
 (قوله فلا تثبت من غيرية) قيل فيه بحث لانه ينبغي أن يحتاج العتق الى النية في شراء القرب لان
 اللفظ غالب الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع وجوابه أن عتق القرب انما يلزم من دخوله
 في ملك الشاري حتى لو ملكه بالارث والهبة عتق عليه وان لم ينو فاذا استعمل الشراء في الشراء المجرد
 دخل المشتري في ملك الشاري وعتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الارادة ولا كذلك اليمين

غير موقوف على الارادة وهو كونه مبنيا ليس معنى مجاز يلا يلزم الجمع الممنوع قال (لا الاشكال الوارد
 على جواب القوم الخ) أقول زعم بعض سراح المعنى أن المصنف رحمه الله تعالى اجاب عن ذلك الاشكال
 باختيار الشق الثاني فقال لاجع بينهم في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته
 واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاءات يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي والمجازي
 وان لم ينو ان اراد وليس من الصور الخ قال (يدفع هذا بان كلام المصنف مخصوص بالانشآت الشرعية
 التي يثبت هي مناط الاحكامها بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى
 الحقيقي والمجازي الى آخره) أقول فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بقرينة ثبوت في جميع صور
 الخبر والانشآت العرفية قال (والافقد نقله صاحب الكشف مع الجوابين) أقول كلاهما
 اختيار للشق الاول تقرر بالاول ان استعمال هذه الصيغة غالب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة
 المهجورة فلم تثبت بلاية وتقرر الثاني ما هي ان ما هو المعنى المجازي ولا يتوقف على الارادة ليس معنى

في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اوردت المعنى المجازي ونفيتها الحقيقي لا يصدق في القضاء

اجتمعا

عقلا أو حسا أو مادة
أو شرطا وهي أما
خارجة عن المتكلم
والكلام كدلالة الحال
نحو عين القور أو معنى
من المتكلم كقوله تعالى
واستقر زمن استطعت
فهمم فانه تعالى لا يأمر
بالهصية أو لفظ خارج
عن هذا الكلام كقوله
تعالى فن شاء فلوؤمن
ومن شاء فليكفر فان
سياق الكلام هو قوله
تعالى انا أعدنا بخير
من أن يكون للتخير وهو
طلق امر أتى ان كنت
رجلا لا يكون توكيلا أو
غير خارج فاما أن يكون
بعض الافراد أولى كما
ذكرنا في التخصيص أولم
يكن نحو

اقتداء في مثل فلان يصلي
وفلان يصوم وفلان
يتصدق فافروا البصر أن
وقيل عليه سنة الركاة
وعدم إيجاب الاقتداء
انما يلزم اذا لم يكن بينهما
أمر مشترك هو المقصود
بالإيجاب اذ لا ركاة في
قولنا ان السلطان قد
أطلق زيدا والامير قد
خلق عليا فاختد موه أبا
الربايع وعظموه فكذا هنا
ان الله تعالى يرحم النبي
صلى الله عليه وسلم
ويوصل اليه من الخير
ما يليق بعظمته وكبريائه

اعتاقا قصد اولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان كلمة
لله قسم بقرينة بالله كافي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهم اذ دخل آدم الجنة فله ما عرت الشمس حتى
خرج وكلمة على نذرا الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذرة عادة فعمل عليه فاذا فواهما فقد
فوتى بكل لفظ ماهور من احتمالاته فعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين
(قوله مسئلة لا بدللحجاز من قرينه مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي) سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما
هو رأي علماء البيان أو شرطا محتملة واعتباره كما هو رأي أئمة الاصول (قوله أو مادة) يشمل العرف
العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال (قوله نحو عين القور)
هو في الأصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعملت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث
فميل رجوع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستقرز) أي استنزل
أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشرف فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
والإيجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكيمه لا يأمر باليس باغواء عباده فهو مجاز عن إمكانية
من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة
الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخير والاذن
لكل أحد أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله انا أعدنا نافية مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على
الآتيان بما خيره واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخير وكذا كل من
الأمرين مجاز للتوبيخ والانتكار لا حقيقة أما الاول فيقرئ منه من شاء اذ لا يختص الإعيان شرعا بل من شاء

فظهر الفرق (قوله ومن بديع الكلام الخ) غرابته بوجوه الاول أنه يلزم على هذا التقرير أن لا يكون
عينا فيما اذا قال نذرت أن أصوم رجبان فوى النذور والعين لعدم اللفظ الذي يصح به نسبة العين بخلاف
التقرير السابق الثاني أن اللام انما هي للقسم اذا كان الموضوع موضع تعجب نص عليه في كتب النحو
الثالث أن القسم ليس مقصودا من هذه العبارة أصلا وهو ظاهر (قوله استعملت للسرعة) لان
العيان سبب سرعة الحركة (قوله لا ريب فيها) أي لا ابطاء (قوله للتوبيخ والانتكار) التوبيخ في الاول
على عدم الإعيان وكذا الانتكار له في الثاني على نفس الكفر ثم وجبه المناسبة في الاول أن الأمر بشئ
سبب للتوبيخ على عدم فعله والانتكار له وفي الثاني أن التوبيخ والانتكار ضد الأمر اذ هو شرع المأمور
به وهما لا تعداهما وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما فلا يلتفت الى ما قبل
حلى الأمر الاول على التوبيخ غير ظاهر (قوله اذ لا يختص الإعيان شرطا بل من شاء) أي لا يختص وجوبه
بذلك فانه خبري وان كان وجوده مختصا به (قال المصنف فاذا قال كل مملوك لي حر) لا يقع على المكاتب
مع أن المكاتب مملوك حقيقة قبل كون المملوك حقيقة في المكاتب بنافي عدم وقوعه عليه عند ذكره
بصيغة عامة تقتضي شمول افراده وهي كلمة كل التي لاحاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم مدخولها
وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالقياس الى ذلك المفهوم ولذا لا يصح أن يقال كل موجود
واجب لذاته لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وكذا لا يصح أن يقال كل موجود قائم بذاته بالوجوه الثلاثة ولو كان
أولوية بعض الافراد باللفظ موجبا لتخصيصه وقرينه لمجاز به ذلك اللفظ يصح أحد هذين القولين باحد

مجازيا فان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد ولم
يقصد اعلم أن صاحب الكشف نقل الجواب الثاني بقوله والجواب الصحيح أن التعريم ثبت بموجب النذر
الى آخره وقال ولعل وجه فساد الاول أنه يقتضي أن يحتاج العتق الى نيته في شراء القريب لان غالب
الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع قال (ومن بديع الكلام في هذا المقام الخ) أقول انما

والملائكة عظموه بما في وسعهم من الاستغفار لآلئهم فأبوا أي المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والتباعد عنه ولا يخفى انه ليس بشئ

وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله ما أعتمدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام فسيما القرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام فلنا باعتبار ان اللفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالجواب ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم أو لا والثاني اما ان تكون لفظا أو لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أو لا وغير الخارج فسيما الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك أو بزيادة كالغيب من افراد الفا كقوله في بصير اللفظ مجاز باعتبار اختصاصه ببعض الاول وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع من ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا. والظاهر أنه مانع مادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة أيضا لانه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الافراد وذكره ثمانية أمثلة تمنع القرينة من ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسام العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا أعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره. وذكره بلفظ الكاف (قوله الاجمال بالنبات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنسبة قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في إيجاد الفعل فلو سقط في

الوجود الثلاثة مع الابدال بالاولوية لانه يمكن أن يقال الواجب الوجود أولى بالموجودية من الموجود الممكن وكذا الجوهر القار أولى بالموجودية من العرض قارا أو غير قار كما صرحوا به في تحقيق كون الوجود مقولا بالتشكيك (قوله وفي السابع الخ) أخره في البيان عن الثامن لعدم التعيين فيه بنوع بخلاف السوابق (قوله انما الاجمال بالنبات) تمام الحديث الشريف وانما الامر ما نوى فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله والله أعلم أن اللام في قوله وانما الامر ما نوى على تقدير تفسير النية بقصد التقرب للارتفاع كما في قوله تعالى لها ما كسبت وما في ما نوى مصدرية أي النافع للمره قصد تقربه الى الله في العبادات لاجتماعه الخالية عن النية وأما قوله فهجرته الى الله ورسوله فتؤول على اقامته السبب مقام المسبب لاشتهار المسبب أي فقد استحق الثواب العظيم المتقرر للمهاجرين وعلى هذا قوله فهجرته الى الله ورسوله أي لا يستحق الثواب فلا يلزم اتحاد السبب والمسبب (قوله وكلاهما يفيد الحصر) أما الاول فظاهر وأما الثاني فبدلالة اللام الاستغرافية كما في قولهم الكرم في العرب فاذا اجتمعا فما أن يحمل اللام على الجنس ويكون اما مستقلا بافادة الحصر والحمل على الاستغراق ويكون أحدا للثابتين للحصر مؤكدا للآخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم بالحكم بالاختصاص والاول اختصاص في الاثبات وفي النسبة الذهنية والثاني اختصاص في الثبوت وفي النسبة الخارجية وذكرنا الافادة الثانية فلا تكريه (قوله والمراد بالنية قصد الاطاعة) اعترض عليه بأن هذا التفسير انما يستقيم في العبادات المرتبة عليها الثواب دون المنهيات المرتبة عليها العقاب وأيضا اذا دخل النية على هذا المعنى لربأت تطبيقه على ما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق فالصواب أن يفسر النية بتوجه القلب نحو إيجاد الفعل وتركه (قوله مرافقا لغرض)

سماه بدعيان ظهور أن القيم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة قال (والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى) أقول فيه بحث لان أهل الحديث صرحوا بان النية في الحديث مجمل على المعنى

غير مرفوع بل المراد الحكم وهو فوجان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والقياد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشروطه فان من توأما بجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقده شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولنا اختلاف الحكمين صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فإن المشترك لا يعموله وأما عنده فلان المجاز لا يعموله فاذا ثبت أحدهما (وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب) اتفقا لم يثبت الاخر أي النوع الاخر وهو الجواز

لان الركاكة التي أوجبها الاشتراك اللفظي انما هي في استعمال الصلاة في معانيها المتعددة مرادا بها اذ ليس على ذلك التقدير أمر مشترك هو المقصود بالايجاب بل الامر انما هو لا فائدة وجوب الدعاء له والثناء عليه على الماء مورين به من غير الغاء الخصوصية لان الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون له وأي ركاكة أظهر من ذلك وأبين بهما حتى فيما هنالك وأما

قضية أن السلطان خلق الخ وهي مسوقة للبحث على الإقناع به في مطلق التكريم له والمعاملة بالجملة

يديه ولو حمل الآية على ذلك لم

يكن إلى الاستدلال على استعمال المشترك في معانيه سبيل وأما لو جعلت مسوقة للثبوت على الاقتصاد في الإطلاق وبالأمر في إفاضة الخلع بالخدمة له وإظهار العبودية فهي متناهية في الركاكة (قوله وهذا جواب حسن) قيل نعم لو اكتفى بمنسج اشتراك الصلاة بين المعاني المذكورة بجواز الحمل على الاشتراك المعنوي من غير تعرض لإيجاب اتحاد معنوي الصلاة في الآية قلت قد عرفت ان المصنف

الماء فاعتسل أو غسل أعضائه للتبرؤ لم يكن نأويًا ونفس هذا الكلام يدل عقلًا على عدم إرادة حقيقةه إذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالأعمال حكمها باعتبار إطلاق الشيء على أثره وموجبها والحكم نوعان نوع يتعلق بالأخرة وهو الثواب في الأعمال المنقضية إلى النية والآخر في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدين وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والأفلا ومبنى الثاني على وجود الأركان والشرايط المعتمدة في الشرع حتى لو وجد نصح والأفلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا وإذا صار اللفظ مجازًا عن النوعين المختلفين كان مشتركًا بينهما بحيث الوضع النوعي فلا يجوز إرادتهما جميعًا أما عندنا فلا إن المشترك لا عموم له وأما عند الشافعي رحمه الله فلا إن المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على أن المقصود الأهم من بعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحلال والحرمه والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى ان صحة الأعمال لا تكون إلا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحله أبو حنيفة رضي الله عنه على النوع الأول أي ثواب الأعمال لا يكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول ان الثواب ثابت اتفاقًا إذا لا ثواب بدون النية فلأريد الصحة أيضًا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه إذا لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والتسكح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة عبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تنفي الصحة فالوضوء في كونه عبادة يقتصر إلى النية وفي كونه مقناطًا للصلاة لا يقتصر

من جلب نفع أو دفع ضرر حالًا أو مؤجلًا ويمكن أن يجاب بأن التفسير المذكور بناء على حمل الأعمال على العبادات كما اختاره البعض وهاصل التقسيم من وجده النية حصل له الثواب ومن لا فلا وأما قوله في ما سياتى والاثم في الأعمال المحرمة فيبيان لقسم الحكم الأخرى مطالعًا لشارة إلى عموم الأعمال في الحديث للمصنفات فليأمل (قوله يدل عقلًا الخ) منع ذلك لجواز أن يقدر المتعلق فعلا خاصًا أو يحتمل على حذف المضافي من النيات أي الأعمال معتبرة بالنيات ومحسوبة بها أو الأعمال كأنه تحسبها (قوله على صدق العزيمة) أما في العبادات فظاهر وأما في المعاصي فكان معنينا ابتناء على صدق العزيمة انه لو وجدت المعصية خطأ أو نسيًا نأويًا لم يؤخذ صاحبها بقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان (قوله سواء اشتمل على صدق العزيمة أولاً) وفيه بحث لانه يدل على تحقق الصحة إذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذي هو مناط الثواب مع انه ليس كذلك. أما عند الشافعي فظاهر وأما عند الحنيفة فلما سئل عنه من ان انتفاء الثواب اللازم لانتهاء صدق العزيمة يستلزم انتفاء الصحة اللهم إلا أن يقال مراده أن مبنى الأول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبنى الثاني على تحقق الأركان والشرايط المعتمدة فاذا وجدت ولو حظ وجودها بالأجمال يحكم بالصحة وان لم يلاحظ اشتغالها على خصوصية العزيمة وبهذا القدر يظهر اختلاف النوعين فتأمل (قوله والاثم في الأعمال المحرمة الخ) هذا البلاغ تفسير النية على الوجه السابق (قوله كان مشتركًا بينهما) أي مشتركًا كلفظها وأما اشتراك الحكم الأخرى بين الثواب والعقاب والحكم الديني بين الصحة والفساد فاشتراك معنوي كالانسان بالنسبة إلى إفراده (قوله فحمله الشافعي على النوع الثاني) فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبناء اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل عليها كما ذكرها مما لا حاجة إليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونها من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى عدم اللغوي ليدان في طبيعته لما بعدده وتقسيمه إلى من كانت الهجرة إلى الله ورسوله عليه السلام أو إلى نيا

قرر البحث المصدر بقوله فان قيل استدلالا من طرف الجوزين لاستعمال المشترك في معانيه فيكون معارضة بالنسبية إلى المطلوب فلو كان الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك أو عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة ولا مساع له لان المعارضة لا يفسد فيها إلا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع لادعوى الا انه تنزل به ذلك على بيان استحالة حمل الصلاة على الاشتراك على الوجه الذي قررناه (قوله مراد بالسجود الانقياد الخ) فيكون معنينا قوله يسجد يشجر لقدرته ويخضع على عظمته ولا

ما قيل ان ارادة الامتثال
لا تصح في غير المتكفين
وارادة مطابقة التكوين
او مطلق الاطاعة تنافي
تخصيص كثير من الناس
للقطع بشموله للجميع فلا بد
في الكلام من محذوف
أي يسجد كثير من الناس
طاعة وعبادة ويكون
المسرد في الاول الاتقياد
والخضوع (قوله وايضا
لا يبعد الخ) قيل عليه
حقيقة السجود وضع
الجهة على الارض لا وضع
الرأس حتى لو وضع رأسه
من جانب الفقا لا يكون
ساجدا ولو سلم فإثبات
حقيقة الرأس في
السمويات مثلامش كل
ولو سلم في مثل هذا
الامر الخي لا يناسب ان
يقال لم يورد بأن حقيقة
السجود انما هي الخضوع
والتمذلل مع النظام من كما
في قول الشاعر

يجيش تضلل البلق في
ججراته
وترى الا كم فيه سجدا
للخوافر

(وقال)

فقدن لها وهم آيبا
خطامه
وقلن له اسجد لي على
فاسجدا
وعدم اطلاق السجود لغة
على وضع الرأس من سائر
الجهات لو سلم لا تنفي
الخضوع المعبر فيه وقد

كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما اولاً فلا نالنا ان نسلم أن الثواب هو اذ بالانفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقاً لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به لا يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنيته مثلاً قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتاً لمعانيه وأما ثانياً فلا نالنا القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية وأما ثالثاً فلا نالنا عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الازام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده أيضاً بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لا تفتقر صحة ان النية بالايجاب. وأما رابعاً فلا نالنا انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لولا كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء أو رفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامساً فلورود الاشكال المشهور وهو اننا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشترت كالتقضية بأن يوضع باراء كل واحد منهما وضماً على حدة بل هو موضوع لاثرائشي ولازمه فيعم الجواز والفساد

اشترط الحنفية عدم كونها منقولة ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كان من العبادات عند الحنفية أيضاً لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب اذا كان من غير العبادات عند الشافعية أيضاً لما شرطوا النية فليتأمل (قوله أما اولاً فلا نالنا ان نسلم الخ) ان قيل هي اذ المستدل أن كون الثواب بالنية متفق عليه وكون الجواز بها مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه أولى من جملة على المختلف فيه ورد بأن حمل الاتفاق على كون الثواب بالنية كاذب اليه هذا القائل وحمل هذا الاتفاق دليل على أولوية ارادة الثواب من الحكم بأياه ان ذلك الاتفاق ليس اتفاقاً على ثبوت أحد النوعين على ما تدل عليه عبارة المتن لان أحد النوعين انما هو الثواب لا كون الثواب بالنية (قوله وأما ثانياً الخ) قد يجاب عنه بما أشرنا اليه فيما سبق من انه استقراء نبي فلا يفيد والحدف خلاف الاصل فلا يبصار اليه بالضرورة ولا ضرورة مع افادة الحكم بدونه حقيقة أو مجازاً وأنت خير بأن هذا انما يتجه اذا بين رجحان المجاز على الحدف فتأمل (قوله وأما ثالثاً فلا نالنا الخ) أجيب عنه بأن حاصل معنى لا ثواب عمل الا بالنية ان كان كل عمل مثاب به بالنية ولا يلزم انعكاسه كنفسه كما ولا عدم العموم وأما ما يتوهم من أن النية من الاعمال التي تثاب بها ولا تحتاج الى نية أخرى والا يتسلسل فدفعه بأن هذا التخصيص ضروري بخلاف التخصيص اللازم على ما ذكره الشافعي رحمه الله (قوله لو كان الصحة عبارة عن ترتب الغرض) فيه مناقشة وهو ان الصحة لو كانت مستلزماً ترتب الثواب من غير أن يكون عبارة عنه لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه الا يستلزم نفي اللازم نفي الملزوم (قوله أما لو كانت الصحة عبارة الخ) ظاهر السياق يدل على أن الاولين مقابلان لكون الصحة عبارة عن ترتب الغرض والاخرين مقابلان لكون الغرض الثواب ويمكن أن يجعل الاولان أيضاً مقابلين لكونهما عبارة عن ترتب الغرض يؤيده ما قيل لا خلاف بين المتكلمين والفقهاء في تفسير صحة العبادات انما الخلاف في تعيين الاثر المطلوب ههنا فجعله المتكلمون موافقة أمر الشرع وهي بعينها ترتب الاثر المطلوب الذي هو الغرض والفقهاء رفع وجوب القضاء (قوله بل هو موضوع لاثرائشي) فيه بحث لانه اذا

صحبها أو امرأة يتزوجها فانه تفصيل للعجل السابق فليتأمل قال (أما اولاً فلا نالنا ان نسلم ان الثواب هو اذ بالانفاق) أقول يعني ان ثبوت الثواب اتفاقاً لا يكفي فيها هو المقصود وهو عموم المشترك بل لا بد أن يكون الثواب هو اذ بالانفاق ليحقق عمومه بمعنى ارادة معنيته وهو ممنوع غاية عدم الثواب اتفاقاً وهو لا يقتضى كونه هو اذ بالانفاق قال (وأما ثالثاً فلا نالنا عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الازام الخ) أقول يعني انكم وان أردتم حكمها لكن لما أردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم تخصيص الاعمال بما له ذلك قال (بل هو موضوع لاثرائشي ولازمه) أقول فيه بحث لانه اذا كان موضوعاً لذلك كان مشتركاً كالتقضية

والثواب

كوفي يحمل اللغة أنه وضع الرأس مطابفاً وبأن المصنف لا بدعي ان

(وهو لا يأكل من هذه الشجرة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استفت أو نزل عن لحيث ونحوها يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحوها التوكيد بالخصوص فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار) اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجازية بل يكون في كلام آخر أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل هي هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم اعادة الحقيقة ثم هذا القسم

على نوعين اما ان يكون بعض الافراد أولى كاذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كونه بعض الافراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل هؤلاء لي حرا لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب هم أولئك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصود على بعض الافراد وهو غير المكاتب أولئك يمكن بعض الافراد أولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد أولى من قسم المخصص التفسير الكلامي وهذا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما بما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا للحكم بوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا

والثواب والاثم وغير ذلك كما يحتمل الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فإرادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء وأجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بأن اللفظ في قولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم معنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه أثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها أوضاعا فوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه وحمله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو العنة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل العنة والثواب من حيث ان كلاهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أولم يوضع قط أولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحوه لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما فوي والافان كانت الشجرة مما يؤكل كل كار يماس فعلى الحقيقة والافان كانت مشجرة كالخلة فعلى غيرهما والافعلي ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملائمة فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرع عنده والافعلي الاعتراف حتى لا يبحث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه لا يشرب وأصل ذلك في الدابة لانها لا تتكاد تشرب الماء الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض أولم يخض (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيد بالخصوص) فان نفس اللفظ

كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا لان العنة والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق وجوابه انه ليس المراد بالزوم اللزوم العقلي بل الترتيب في الجملة ولو لم يقتض الوعد فلا يتنافى مذهب أهل الحق (قوله ولاشك ان الملابس الخ) فيه منع لانه خصوصية الثواب مثل الملابس أيضا المعنى الحقيقي لكونه لازما في الجملة فالاولى ان تتركب هذه المقدمة في وجه النظر ويكتفي ما فيها (قوله وعلى الكرع عنده) قال في الهداية ان كلمة من لان العنة والفساد بمعنى سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق

فكون بعض الافراد أولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهذا يعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بأي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل جملة لي حرا يوجب في كل قسم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جنسنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لئلا يكون في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أم حسا أو عادة أو شرعا فبين هنا هذا المعنى ففي عين النور كما اذا ارادت المسرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستقرز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن لا فليؤمن مع العذاب المستعد من قوله انما وعدنا الله والدين فآمن نارا تمنع عقلا وفي قوله

وفي لا يأكل من هذه
التخلة والذيق حسا وفي
لا يشرب من هذه البئر
حسا وعرفا وفي لا يضع
قدمه عرفا وفي الاسماء
المنقولة اما عرفا عاما أو
خاصا أو عرفا وفي التوكيل
بالخصومة شرعا فان قيل
لا نسلم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا يأكل من
هذه التخلة حسا لان
المخوف عليه عدم أكلها
وهو غير ممتنع حسا بل
أكلها كذلك قلنا الجمين
اذا دخلت على النقي كانت
للمنع فوجب الجمين ان
يصير ممنوعا باليمين وما
لا يكون مأكولا حسا أو
عادة لا يكون ممنوعا باليمين
ثم عطف على أول المسئلة
وهو انه لا بد للمجاز من
قربنة

قربنة مائة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان
أو انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي ينشأ
منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا
بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محققا فيكون مهجورا شرعا
وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كالأبعتد بالحقيقة في مسائل أكل التخلة والذيق والشرب من البئر
لا يقال فينبغي أن يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز
وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة
العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لاني أبعدها كالأقرار لانا نقول المدافعة هي عين
الخصومة وكذا البحث اذا أريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو
عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عمادات عليه القربنة

للتبويض وحقيقته في الكرع والصواب ان كلمة من في المسئلة لا تبدأ الغاية عنده وللتبويض عندهما
كما صرح به المصنف في شرح الوقاية وهو المناسب للمدعى لان الشارب اذا كرع لم يكن ابتداء الشرب
من البئر وأما اذا جعلت للتبويض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والنفي متحقق في الكرع
فيبحث لكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه وبين مسئلة من شاء من عبيدي عقته فهو خرج حيث حمل
من هناك على التبويض كما هو قوله بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء فان
الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا مقيدا بأنه على طريق الدفع فهو مقيد استعمال في مطلق
الجواب وان اعتبر به جواب ودفع أعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمال في الجزء وهو
مطلق الجواب (قوله في مجلس القاضى) اشارة الى مذهب أبي حنيفة رحمه الله فان أبا يوسف يجوز
اقراره مطلقا واعلم ان التوكيل في الخصومة على ما في الذخيرة على خمسة أوجه الأول أن يوكله
بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكيل بالانكار بالاجماع وبالأقرار أيضا عند علمائنا الثلاثة
الثاني أن يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيل بالانكار فقط عند محمد رحمه الله وعند أبي
يوسف رحمه الله يصير وكيل بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء الثالث أن يوكله بالخصومة غير جائز
الانكار فيصير وكيل بالانكار فقط في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف يصير وكيل بالانكار والاقرار ويبطل
الاستثناء الرابع أن يوكله بالخصومة جائز الاقرار فيصير وكيل بالانكار والاقرار عندنا خلافا للشافعي
الخامس أن يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز (قوله
عند ما يعرف المدعى محققا فيكون مهجورا شرعا) قيل توهم الشارح ان المراد بالخصومة المهجورة
شرعا هو انكار التوكيل بحق المدعى محقا كان المدعى أو غير محق ولو كان كذلك كان الواجب على التوكيل
بالوكالة أحدهما وهو الاقرار اذا كان محقارا لانكارا اذا كان غير محق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة
فهو ما أو أيضا لو أقر وهو يعرف انه غير محق فينبغي أن لا ينة لاقاره لانه مهجور شرعا بل المراد بها المجادلة
والخصومة لا ما ذكره فانها هي المنهية شرعا وأما الاقرار وهو غير محقق فأمر مبطل لا يجعل في التوكيل
وقبول الوكالة اعتبار وان استحق الثواب والعقاب باظهار الحق وسنته لانه ليس له في الكلام دليل
وقد يجاب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التي تقضى الى الفشل وذلك فالبيان ينشأ من الانكار
ولذا قال والانكار الخ (قوله ولا يصح الانكار أصلا) لان قلت القربنة قائمة على ان المعنى الحقيقي
وهو الجواب مع الانكار غير مراد (قوله عمادات عليه القربنة) وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار

حقيقته هي وضع الرأس
بل يجوز ان يكون هو
المراد في المقام ولو على
التجوز لمادل الدليل وقام
البرهان على عدم عموم
المشترك وبأن الاشكال
ينصدف بالتغليب ويحمله
على الطرفين الاعلى وبان
المخاطب عارف بمواقف
الغفاء ومظان الاشكال
والا فالازام مشترك
الورود لان الاتقياد في
الجمادات والحيتوانات
بل في الارض والسموات
أحق منه (قوله ولا يحكم
بأستحاطته الخ) قيل عليه الحكم باستحاطته منها الا ان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتباره

لضرورة وعند المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الخنطة يصرف إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل ما فيها (مسئلة وقد يتعدر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لا امرأته وهي أكبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بنى أما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الأول) أي في الأكبر سنا منه (فظاهره في الثاني فلاهما) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (أما ان يثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشهر والنسب منه) أي تكون دعوتها معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عن اشهر منه (ولا يمكن هذا) أي ثبوت النسب من المدعى وانقاؤه عن اشهر منه (لانه يثبت من اشهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير أن ينتفي عن اشهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذب لا يشتهر من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعى (أقل من تكذيبه نفسه والنسب

كما هو الواجب (قوله فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز لئلا يتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مائة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصح المجاز متعارفا أي غالبيا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند العبرة بالحقيقة لان الأصل لا يترك إلا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة. وخوابه ان غلبه استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تخرج بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجى المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متساويا للحقيقة أم لا. وفي كلام غير الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجى عندهما اذا تنازل الحقيقة بهومه كافي مسئلة أكل الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعدم حكم الحقيقة أولى وعندنا لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معروفة النسب) قيد الأصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها أظهر والاف في الأصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل ان موجب النبوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك

والانكار (قوله كما هو الواجب) أي في المحاورات (قوله وفي التفاهم عند البعض) قال مشايخ ما وراء النهر هذا قول أبي حنيفة رحمه الله. والاول قوله ما يدل انه لو حلف لا يأكل لحما أو أكل لحم الأذى والخنزير يحث عنده لان التفاهم يقع عليهم وعندهما لا يحث لانه لا تعامل فيسه (قوله حيث قالوا الخ) اعترض عليه الفاضل السمرقندي بأن زيادة الفائدة في المجاز دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في الحكم أو في التكلم فلا معنى لبناء أحد الاختلافين على الآخر وأجيب بجمع كونه دليلا مستقلا بلا اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم لم يكن ترجيح المجاز لعدم حكمه ولو ثبت ان الخلفية في الحكم أمكن (قوله فعندهما لما كانت الخلفية الخ) فيه بحث وهو ان اعتبار الخلفية في الحكم رجحان المجاز باعتبار الحكم كما ينساق فان لان خلفية حكم مجاز دليل من جرحيته فلا يمكن ترجحه بخلفيته اللهم الا أن يقال قول أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة لما كان بناء على اختيار خلفية المجاز باعتبار التكلم فقوله ما مبنى على نفي الخلفية بهذا الاعتبار على ثبوت الخلفية باعتبار الحكم (قوله لا يثبت التحريم) يعني ما ذكره المصنف بقوله فلان التحريم الذي يثبت بهذا مناف للملك التناكح فلا يكون حقا من حقوقه واذ لم يثبت التحريم لم يثبت المعنى الحقيقي لان الحرمة لازمة له وامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم لكن فيه شائبة جعل الأصل تابع للفرع (قوله الا انه اذا أصر الخ) لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام ولما كان لا يمتنع له ان يمتنع على هذا الا يقربها فتبقى مظلومة معلقة فيفسر القاضى بينهما أيضا للظلم (قوله والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع) أشير في الكشف الان الرجوع عن النسب انما يصح قبل قبول الآخر (قال المصنف بخلاف العتق) فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع ذكر قوام الدين في شرح الهداية والبرازي

قال (الا ان اذا أصر على ذلك فرق بينهما) أقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة والامتناع شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفسر القاضى دفعا للظلم قال (ولهذا يصح شراء ابنه وبنته) أقول أي لكونه غير مناف للملك يصح شراءها حتى يملكها بالشرع ثم

مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان

المعنى المجازي منهذر (وهو التحريم) فالان التحريم الذي ثبت بهذا (أي بلفظ هذه بئى) منافع الملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخالوا ما أن ثبت التحريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيهما والثاني مثبت لانه لو قال لا خيفية معروفة بالنسب هذه بئى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم بئى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف ٣٤٣

متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاب كبرسانه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بئى أعنى التحريم الذي هو من لوازم البنينة فهو منافع الملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحمل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم بقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح لامتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا (قوله واعلم) الاستدراك المذكور انما هو على ما أورده المصنف رحمه الله من تقريره للاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصح سنانه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق عن اشتمار نسبه اياه وفي حق المقر متذرا أيضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافع للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ألبيناه أي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة الى جميع الناس ليست النسب من المقر وبئى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لقراره في ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لانه لا صحة للمعنى هذا الكلام ولا يثبت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليمتثل لللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجهه فالتحريم اللازم له منافع للملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافع للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله من التردد القبيح وأيضا يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار الى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوت لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فيبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجهه وأؤكد وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذرا أيضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لا نأقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذرا أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع

في شرح القسود روى انه لو قال لعبد هذا ابني ثم ادعى انه قال كرامة يصدق ولا يفتق قوله ما أورده المصنف من التردد القبيح) قيل يمكن ترجيح الكلام الذي نقله المصنف بحيث لا يكون التردد يبطل الملك للعقود بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح أصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا قال

على هذا الوجه ان الحقيقة اما أن تثبت في حقه وحق من اشتمر منه وذاعير يمكن أو في حقه فقط ثم هذا اما أن يثبت في حق النسب وذأ متيذر لان الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذلك لا يمكن أيضا لان التحريم الذي ثبت بهذا منافع الملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المناقاة أيضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الارل ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا طأق السقف وأر يديه الجدار فأقول لا حاجة الى قوله اما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لان

الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون قبيحا والدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافع للملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز واما تعذرا أيضا للمنافاة المذكورة ولورددهم هذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة بالداعى الى المجاز)

والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة هي الشجاعة
والقرينة الصارفة عن
ارادة المعنى الحقيقي الى
ارادة المعنى المجازي وهو
يرى في رأيت أسدا يرى
والامر الداعي الى استعمال
المجاز فانك اذا حاولت أن
تخبر عن رؤية شجاع
فالأصل أن تقول رأيت
شجاعا فاذا قلت رأيت
أسدا فلا بد أن يوجد
أمر يدعـ الى ترك
استعمال ما هو الاصل في
المعنى المطلوب واستعمال
ما هو بخلاف الاصل وهو
المجاز وذلك الداعي اما
لفظي واما معنوي
فاللفظي (اختصاص
لفظه) أي لفظ المجاز
(بالعدو) ربما يكون
لفظ الحقيقة لفظا ركيكا
كلفظ الخنفة فمما مثلا
ولفظ المجاز يكون أعذب
منه (أو صلاحيته
للشعر) أي اذا استعمل
لفظ الحقيقة لا يكون
الكلام موزونا وان
استعمل لفظ المجاز يكون
موزونا (أو السجع) فاذا
كان السجع واليا مثل
الاحسد والعدد فلفظ
الاسد يستقيم في السجع
لان لفظ الشجاع

ليس لها وجه ولا جباه
كما يحكم عليها باستحالة
المشي بالارجل والبطش

بالأيدي والنظر بالأعين بخلاف التسيخ فانه ألقاظ وحي في لا يتسع صدرها عن الجمادات بإيجاد الله تعالى كل روي تسيخ الجذع

للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد
يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا أطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع
بتبعيته على انه مدلول التزاي مثل هذه بتي اذا أريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلول المجازيا
وإذا أريد به ثبوت البنية كان ثبوت الحرمة مدلول التزاي وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء
المعنى أو لازمه مجازا فلا لته مطابقة لانه لالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما
يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك بتبعيته
فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقيق فهم الجزء
واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما
في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو
اختيار المصنف رحمه الله والا كثرون على أن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله
اعلم أن المجاز) أو رد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا) قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتفقر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح
لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود العدو به في اللفظ الركيك الحقيقي
كالخنفة فيجب أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخلل

فيه قبيحا وهو أن يقال قوله وعددا اما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم مانعة الخلو لا مانعة الجمع
حتى يلزم القبح في التريد فعناه أن اثبات النسب المستلزم للتحريم ان كان للنسب فلا يجوز لان الشرع
يكذب وان كان للتحريم الذي هو مدلول التزاي للفظ فلا يمكن لانه منافي فقول المصنف فان لم يثبت
النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الاستلزام اندفع بما قلنا انه ليس مانعة الجمع (قوله وهذا مشير الى الخ)
الاشارة المذكورة ممنوعة بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة للالتزامية في الصورة الثانية وانفراد
دلالة الالتزام في الاولى (قوله لانها لالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع) قال الفاضل الشريف هذا انما
يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصيص اللفظ بازاء المعنى فثبت في مجازي جدي في المجاز الوضع النوعي
والدلالة المطابقة وأما لو فسر الوضع بتخصيص اللفظ بازاء المعنى بنفسه من غير اعتبار أمر زائد عليه
وهذا أقرب الى التعريف الذي أخذ منه قيدا ولا يثبت لايكون في المجاز الوضع النوعي ولا الشخصي ولا
الدلالة المطابقة (قوله في نوع الاستعارة) قيل ليس كذلك بل المراد هو الاستعارة اللغوية فيجربى في جميع
أنواع المجاز وأبت ضمير بأن قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو الانسان الشجاع
والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة هي الشجاعة صريح في الاستعارة المصطلح عليها (قوله وانما يقابله
الوحشي الخ) قيل بل يقابله الوحشي المستعمل لا العذب بل عدو اللفظ هي السلاسة التي تقابلها كالك
(قوله فيجب أن يجعل من قبيل الخ) قيل لا احتياج الى ذلك لان ما ذكره الشارح داع آخر لترك الحقيقة
لانه من تمام الداعي الاول فانه قال في المتن الداعي الى المجاز اختصاص لفظه بالعدو به وهذا محتمل لان
لا يكون في لفظ الحقيقة عدو به وهو الركيك أو يكون فيه عدو به ولكن تكون العدو به التي اخص
بها المجاز أكثر والى هذا أشار في الشرح ويؤيده انه وقع في بعض النسخ أول لفظ المجاز بدل الواو على انه
ان أراد اقتضاء وجود العدو به في جميع الالفاظ الركيكة فاللزوم غير مسلم وان أراد في بعضها فيبطل
المقتضى كيف والعدو قد يسمى ركيكا بانظر الى أعذب منه (قوله الشتاء أبرد من الصيف) أي الشتاء

(أورد البيان في نوع الاستعارة الخ) أقول يعني ان الكلام وان كان في مطلق المجاز لكنه أورد البيان في
قسم منه للتمثيل والتوضيح لان الداعي مختص بذلك القسم أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة

(أوصاف البديع) كالتجنيات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أى اختصاص معناه فن هنا شرع في الداعي المعنوي بالاعتزاز كاستعارة اسم أبى خيفة رجه الله تعالى لرجل عالم فقبه متق (أو التحقير) كاستعارة الهنخ وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترهيب أو التهيب) أى اختصاص المعنى المجازى بالترهيب أو التهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينتفر السامع (أوزيادة البيان) أى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرى أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر

(قوله أو أوصاف البديع) أى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه مما يتأتى بالمجاز ويقوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أقرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذ وتلطف الكلام أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا يتأتى ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة اراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالانقصاص ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد اراده بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحه وخفاءه ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية تساويا في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز لئلا يفسد ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رجه الله وبيته بأنه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالخفة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه مجازا وهو

فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبيته واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بيته (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه أى الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسلك موجه الذهب لفحم فيه بحر موقد فيفيدلثة تخيلية وزيادة شوق الى ادراكه معناه فيوجب سرعة التفهم (أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام أى الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو انقصاص وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نيج واحد فاذا حاولت أن تؤدى المعنى

أبلغ في برده من الصيف في حره (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعى اللفظية وهما من المعنوية وأجيب بأن الدواعى اللفظية يجوز أن تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للشهب أدهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الأدهم ولو قلت قيد القات الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى أب عنه الا ان يراد بالدواعى اللفظية ما يورث اللفظ حسنا عرضيا وبالدواعى المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا بقرينة اراد أمثلة لما له دخل في البلاغة (قال المصنف فان ذكر اللزوم بيته على وجود اللزوم) قيل عليه الترجيح بكون الدعوى في صورة المجاز بيته دون الحقيقة غير صحيح أما أولا فلان اللفظ ملزوم لمعناه وأما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان ينبغي أن يتأ كده هذا المعنى عند تعدد مراتب اللزوم واللزوم باطل بالاتفاق وقد يجاب عن الثاني بان اللزوم واحد لا غير (قوله فلي هذا لا حاجة الخ)

قيل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رجه الله تعالى في الدواعى اللفظية وهما من المعنوية وليس بشئ اذا الدواعى اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للشهب أدهم حصل الطباق بحسب لفظ الأدهم ولو قلت قيد القات الطباق قال (المصنف رجه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكورة الخ) أقول لما كانت القرينة المذكورة

بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكررة بعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مجمل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمر محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا ان ذكر اللزوم بيته على وجود اللزوم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناها أن يؤدى بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدر مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المحسوس باللفظ الموضوع يعدل على أصل المراد ليكن لا يدل على تمام المراد

انه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالجملة أو العلم مثلا فلا يخفى في ان دلالة لفظ الموضوع عليه عليه أوضح عند العلم بأوضح من دلالة لفظ الشمس والتورولومع ألقا قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فلا يسلفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة سمي تبيعية لانها تجرى أولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما يشتمق منه مثلا يقدر في نطق الحمال أو الحمال ناطقة بكذا تشبيهه دلالة الحمال بنطق الناطق في استعارة النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطق بمعنى دلت وناطق بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاما من المشبه والمشبه به يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام بطلب من شرح التلخيص فعد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال

فيه بحث لان تمام المراد قد يكون داء المعنى المقصود بطريق في غاية الوضوح ثم الكلام في الدواعي الى العدول عن الحقيقة الى المجاز فلا يد من ان يكون مطابقة تمام المراد بالنسبة الى الحقيقة فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة ليستم التقريب بخلاف اثبات كون المجازات أوضح دلالة من البعض الآخر (قوله وان أراد الخ) قال الفاضل الشريف يختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب من الاستعارة فان المطلوب من الاستعارة ليس الاثبات المعنى الجامع للمستهارة على أبلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد يستعمل مجازا في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر وتكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الاخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستعارة بعمد فان الظاهر في بادئ النظر ان يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطلوب منه من لفظ آخر يستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز المعقول في صورة المحسوس (قوله هو الحقائق) قال في شرح المفتاح الحق ان الحقيقة هي المناهية باعتبار تحققها وثبوتها في نفسها من غير تعلق باعتبار المشتقة منها) اعترض عليه بأن الموصوف بوجه الشبه نفس المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف التغيير فعدم صلوح العبارة الدالة عليه للموصوفية بشئ لفظا لا يقدر في انصافه به فيجوز أن يستعار الناطق للدال باعتبار تشبيهه الدال بالناطق وانصافه بما بالشاركة وان لم يصلح لفظا هما للموصوفية أجب بأن المعتبر في هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى اذا قيل لقيت صما عن الخبر كان المستعار منه مفهوم الصم لا ذواتهم فيعتبر في صحة موصوفيته وعدمها اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقائق أم من تأييدات العقل كذا في شرح المفتاح (قوله ولنا فيه كلام الخ) أراد به قوله هناك وههنا نظر وهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته غير متناول لاسماء الزمان والكان والآلة لانها تصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجالس فسبح ومنبت طيب وغير ذلك ولا تقع أو صافا البتة وهم أيضا قد خصصوا ما يشتمق من الفعل بالصفات المشتقة وهذه ليست بصفات بالاتفاق (قوله

ارتفع الاخلال بانهم دفع قوله بل المجاز يحل وقوله ثم اذا كان المستعار منه الخ دفع لقوله كيف يكون دلالة لفظ المجاز ارضح قال (ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ) أقول يعني قوله في الجواب أشهر المحسوسات

تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه والمجاز) فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضًا للاستعارة أيضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

والحصى وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ورد بأنه مبني على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبأن معنى التسبيح هو التثناء والنداء باللسان على ما في الكشاف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة العين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه والغرود (قوله

(٤٤ - تلويح - اول) لان الكفار الخ) ولان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد في صدر الآية ممنوع بل يجوز أن يكون ممتدا خبره حتى له الشواب ويحويه حذف دلالة خبره بجمه عليه وهو كثير حتى عليه العذاب أو هو فاعل فعل

(قوله مع ان محكم التنزيل
ناطق بهذا) كما قال الله
تعالى اليوم نخستم على
أفواههم وتكلمنا أيديهم
وأشهد أرجلهم بما كانوا
يكسبون وقال حتى إذا
ما جاؤنا شهد عليهم سمعهم
وأبصارهم وجلودهم بما
كانوا يعملون وقالوا
يلودهم لمشهدتم علينا
قالوا أنطقنا الله الذي
أنطق كل شيء وقال يوم
تشهد عليهم أسنتهم وأيديهم
وأرجلهم بما كانوا يعملون
وان من سن شئ إلا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم قال أبو البركات
في تفسيره مدارك التنزيل
أي يقول سبحان الله
وبحمده عن السدى قال
عليه الصلاة والسلام
ما أصطيد حوت في البحر
و الطير يطير إلا بما يصيح
من تسبيح الله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم
لاختلاف اللغات ولتعمير
الادراك ثم قال انه كان
جميعا عن جهل العباد
غفورا لذنوب المؤمنين
وقال بعضهم لو كان
الخطاب للمشركين لما
عقب بقوله انه كان
غفورا لانه انما يخاطب
بالعلم والمنفعة للمؤمن
والظاهر أن الخطاب
للمؤمنين وعلى هذا
لا يستقيم أن يقال ان
التسبيح مؤول بالدلالة على

والصفات بل تجرى في الحروف أيضا فاعتبرا التشبيه أولافي متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة
ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال
من لا تشده الغاية والى لا انتهاء الغاية وفي النظر فيسة واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها
والالكلمات أسماء لأحرفها وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه
بنوع استلزام كسذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فانقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وقول الشاعر * لدوا الموت وابنوا الخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على
الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعماله في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة
الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أولافي العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام
بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان
المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعمل اولالا لتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد
بالتعليل التعقيب اعم من أن يكون تعقيب المعول للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعمل لام التعليل
للتعقيب كما يستعمل لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا أو انسانا ويقع على تعقيب غير المعول للعلة
كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب
الموت للولادة مشبها بتعقيب المعول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت أي جعل الموت
كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه

بل تجرى في الحروف لانها روابط وآلات الملاحظة فلا تكون موصوفة أيضا وههنا بحث وهو ان
معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة المطلقة فلا يجزى فيها المجاز المرسل أيضا فلم يعتبر وا قسم التعبي في
المرسل أيضا اللهم الا أن يقال ما وجد مجاز في الحرف بحيث لا يكون علاقته التشبيه فلذا لم يكثر وا
الاقسام وا كنفوا بالاستعارة التبعية تكثيرها (قوله والاي كانت اسمها الاحرفا) وقال في شرحه للمفتاح
وهو ضعيف اذ ربما يمنع الملازمة بأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد مستقلا بالمفهومية بالنظر الى وضع
لفظ له غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى أن يكون مشروطا بالحكم الواضع في دلالة أحد اللفظين
عليه ذ كرم متعلق له بخلاف اللفظ الاخر مثلا معنى الكاف الاسمية والحرفية هو المثل الا ان هذا
المعنى مستقل بالمفهومية من الكاف الاسمية دون الحرفية وهذا التضخيم مبني على ما ذهب اليه
الشارح من استقلال معنى الحرف في نفسه فقد أبطله الشريف في كتبه فليطلب منها (قوله بنوع
استلزام) وهو استلزام المقيد للمطلق (قوله لدوا الموت وابنوا الخراب) ما قبله

قليل من عمري فاني دار دنيا * ومرجعنا الى دار الثواب
له ملك ينادي كل يوم * لدوا الموت وابنوا الخراب

(قوله للدلالة على ترتب العلة الغائية) فيه مساهمة اذا اللام موضوعه للعلية والغرضية لا لترتيب
المذكور يدل عليه قوله بترتب العلة الغائية كما يدل عليه قوله فجرت الاستعارة أولافي العلية والغرضية
(قوله يستعار أولالا لتعقيب الخ) ظاهر كلامه يدل على أن التعليل يستعمل لمفهوم التعقيب وليس كذلك
اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي حيث يدل يكون المعنى المجازي حينئذ عارضا للمعنى الحقيقي
وغيره ولا تشبيه هناك أصلا فلا يكون استعارة بل مجازا مرسل لا بل التحقيق ان المستعار له هو تعقيب غير
المعول للعلة كتعقيب الموت بالولادة والمستعار منه هو التعليل ووجه التشبه هو التعقيب المشترك
فينتقل من المعروض وهو التعليل الى المارض المشهور واتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينتقل من هذا

المتصقة بالمعنى المطوب قال

ولما

التسبيح مؤول بالدلالة على الاوهية ونحو ذلك وان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها

ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لامه ولو الالة تكون متقدمة لا متعقبه فلا
 معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه آجاب بأن هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة
 الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بما هيها علة لعلمية العلة
 الفاعلية ومقدمة عليها في الذهن لكنهما معا اولية في الخارج العلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود
 كالجأوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام التجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون
 متأخر عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام مغفولا بحسب الخارج ومتعقباً في الوجود للفعل المعلن به
 فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة
 المعلول ان كان المعلول هو فوفاً قطاهر وان كان منصوباً عنه تعقيب العلة الغائية فعملها المعلول ما يقال
 عقبته أي جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لاجتاه اليه لان معنى
 التعليل هو بيان العلية لبيان المعلول فاللام انما تدل على ان مجرد وادعائه سواء كان معلولاً باعتبار كما
 في ضربته للتأديب أولاً كما في فعدت من الحرب للجن واذ كان معلولاً باعتبار قد خول اللام عليه انما
 هو من جهة علمته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار
 كونه معلولاً لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتيب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان
 يكون من اد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استيعار لترتيب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة
 في المعلول في العلية لا نافعول لان ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس) أراد
 باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة

العارض الى بعض معروضاته وهو المستعار له أعني تعقيب غير المعلول للالة كما ينتقل من معنى الاسد الى
 مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما حققه الفاضل الشريف في حواشي المطول وتطبيق الكلام
 لا يخلو عن تسف (قوله للعلة الفاعلية الخ) قال الفاضل الشريف الاولي أن يقول للفعل لان البحث في
 ترتب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله ان كان المعلول هو فوفاً قطاهر) قال صاحب الترتيب فيه
 ما فيه اذ المعقب اما المتكلم باللام أو اللام المستعارة للتعقيب فكيف يكون المعلول معقباً حتى يكون المعنى
 ظاهر اعلى الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل شئ عقيب الشئ الاول فتعقيب العلة المعلول جعل المعلول
 عقيب العلة حيث يجعلها ذات عقب وكانه وهمه على العكس فوقع فيما وقع فجوابه ان ما ذكره غفول عن
 أصل اللغة فانك تقول زيد عقبه عمر واذ جاء عمر وعلى عقبه ثم تعبته الى المفعول الثاني بالياء فتقول عقبته
 بالشئ أي جعلت الشئ على عقبه صرح به في المطول وما نحن فيه من الاول كما أشار اليه بقوله يقال عقبته
 أي حدث على عقبه فلا اشكال (قوله فاللام انما تدل الخ) قال الفاضل الشريف هذا يقتضي أن تكون
 اللام موضوعة للعلية التي هي اعم من الغرضية لا الخصوصية الغرضية لكونها مستعملة فيما ليس
 بغرض وحينئذ لم يصح استعارتها من الغرضية لترتيب العداوة على الالتقاط كما ذكره الشارح الفاضل
 وكون الغرضية مندرجة تحت العلية وفردا من افرادها لا يجدي به نفعاً لان اللفظ انما يستعار مما هو
 موضوع له لا من افرادها فان زعم أن توجيهه مبني على كون اللام موضوعة لخصوصية الغرضية
 واستعمالها في غيرهما مجازاً أو اشتراكاً قلت فكذلك قول المصنف وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة
 الغائية الخ مبني على ذلك نعم بوجه قوله واذ كان معلولاً باعتبار قد خول اللام عليه باعتبار العلية لا
 باعتبار المعلول على قول المصنف فملم ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكن صحه قوله
 فرع ثبوت الاشتراك ولم يثبت (قوله أخص مما هو مصطلح عليه النحاة) فاتهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم

(فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة) أقول فاتهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم قال

المشتقات لا تقع الا
 بتبعية وقرعها في المشتق
 منه كما تقول الحال ناطقة
 أي دالة فاستعير الناطق
 للدال بتبعية استعارة
 النطق للسدالة وكذا
 الاستعارة في الحروف
 (فان الاستعارة تقع أولاً
 في متعلق معنى الحرف ثم
 فيه) أي في الحرف
 كاللام مثلاً في استعار
 أولاً التعليل للتعقيب
 فان التعقيب لازم للتعليل
 فان المعلول يكون عقيب
 العلة فيراد بالتعليل
 التعقيب وهو اعم من أن
 يكون تعقيب العلة
 المعلول أو غيره (ثم
 بواسطة) أي بواسطة
 استعارة التعليل
 للتعقيب (يستعار اللام
 له) أي للتعقيب (فجاء
 لدوا للموت وابنوا
 للعراب) لما كان الموت
 عقيب الولادة جعل كان
 الولادة علة للموت
 فاستعمل لام التعليل
 وأريد أن الموت واقع بعد
 الولادة قطعاً بالانحاف
 وقوع المعلول عقيب
 العلة وهذا بناء على ان
 اللام تدخل في العلة
 الغائية وهي الغرض ولا
 شأنه معلول للعلة
 الفاعلية فعلم ان اللام
 الداخلة في الغرض داخلة
 حقيقة على المعلول

لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصاق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي ينزهه عما هو من لوازم الامكان وتوابع

عن أئمة اللغة واستقرأه مواضع استعمالها وهي بين الأسمين المختلفين كالاتف بين المتحدنين فإنه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو والعطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن) أى لا تجمع بينهما

الحدوث بلسان الحال حيث يدل بإمكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم أيها المشركون لا خللكم بالنظر الصحيح الذي يفهم تسبيحهم أنه كان حليماً حيث لم يعا حلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرركم غفور المنان منكم ((التقديم الثاني)) من الركن الأول في الكتاب من القسم الأول في الأدلة الشرعية (قوله بالنقل الشرعي كالصلاة) قال صاحب الكشف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصاوين أي طرف الأيمن مجاز لغوي في الأركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبهاً له بالإكع والساجد في التخشع وقال بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان لورودها كذلك

(قوله وههنا نذكر حروفاً) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لا اشتداد الحاجة إليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليهم أو كثيراً ما يسمى الجميع حروفاً تغليباً أو تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله أراد بالحروف حقيقةً ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لاعتبارها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها المعان تمييزاً لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالمهمزة المفتوحة إذا قصدها الاستفهام أو التثنية فهي من حروف المعاني والألف من حروف المباني (قوله الواو لمطلق العطف) أى جمع الأمرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمر وأوفى حكم نحو قام زيد وعمر أوفى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يبدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد رحمه الله ولا على الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن المشافعي

(قوله قد جرت العادة الخ) انما جرت العادة بذلك لأنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز باعتبار استعمالها تارة فبها وضعت له وأخرى في غيره (قوله لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث رهوان هذا الجمع يلزم على الوجه الأول أيضاً لان المغرب معنى حقيقى للفظ والمغرب عليه معنى مجازى فيلزم في صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازى إذا لفظ لم يوضع له لأننا نقول حينئذ يلزم أن لا يوجد الجمع في شئ من المواضع لجرى هذه الدالة في كل صورة جمع ويمكن أن يجاب بما أشار إليه الفاضل الشريف في حاشية الكشف من أن الجمع في صورة التغليب إنما يلزم إذا أريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب أريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقى والمجازى ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازاً ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز أن لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحداً عرفياً فيصداً إليه بأداة واحدة في استعمال اللفظ انتهى وفي تأييد فيما نحن فيه تأمل لأنه إن لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح إطلاق اسم المغرب على المجموع ون وجد صحت ارادة المعنى المجموع بطريق إطلاق اسم الجزء على الكل فلا جمع والقول بتحقيق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف اللهم إلا أن يلزم أن ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق إطلاق اسم الجزء عليه ووجه آخر لم يذكره الشارح ههنا وإن لم يلزم فيه أيضاً جمع بين الحقيقة والمجاز كما لا يلزم في الحمل على عموم المجاز ولذا قال والاول أوجه (قوله الواو لمطلق العطف) قد ذكر حرف العطف على سائر هالكوها أكثر وقوعاً وقام الواو على غيرها إلا أن دلالتها على مجرد الاشتراك ودلالة سائر هالكوها على كالتعقيب والتراخي ونحوهما وكانت الواو من سائر حروف العطف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد (قوله وتشريكهما في الثبوت) لأن مثل قولنا قام زيد وقعد عمر وبدون الواو ويحتمل الأضراب والرجوع عن الأول ولا يقيد ثبوتها ولما عطف الجملة الثانية على الأولى بالواو زال الإجمال نص على ذلك الشيخ عبد القاهر (قوله أوفى ذات نحو قام وقعد زيد) فيه بحث وهوان هذا المثال ينبغي أن يكون من قبيل الاشتراك في الثبوت بناء على أنه من عطف الجملة على الجملة لأنه من باب التنازع وفاعل أحد الفعلين مضمحل فإن قلت لعله جعله من قبيل الاشتراك في الذات من جهة المعنى قلت فينشد يلزم جعله أكل زيد وشرب من قبيل الاشتراك في الذات لا الثبوت وهو خلاف ما صرح به المحققون (قوله ولا على الترتيب) عدم دلالة الواو على الترتيب والمقارنة إذا كان في كلام موجب وأمنى غير الموجب نحو قام زيد وعمر وهو في الظاهر يفتي لا اجتماعين أى لم يقوموا وقتاً واحداً ولا مع الترتيب (قوله كما نقل عن مالك

وجه في كلام من لا يعرف الصلاة باللهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع وورد بالمنع لوجود الصلاة في الشرائع القديمة وإن لم تكن على هذه الهيئة (قوله من حيث اللغة)

وجه الله ونسب الى أبي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بخوة الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي أنه يجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فإنا نجد استعماله في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولادليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيمان قياما ملثا وقعودا وجاء في زيد وعمرو وقسله أو بعده الثالث أنهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على مقارنة أو ترتيب اجابا فكذا جاء في رجل واحد أو الالف في قولهم: الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لأننا كل السمك ونشرب اللبن بعناه النهي عن الجمع بينهم حتى لو شرب اللبن بعد كل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار أن ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يمكن من ذلك كل السمك ونشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لا فادتم ما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يفتي ان هذا الاستدلال لا يفتي المقارنة الا ان المقصود الاهم في الترتيب (قوله فهذا لا يجب الترتيب في الوضوء) يجهل أن يكون لسبب التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بيننا من انه الاوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب أي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاعساوا جوهرهم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه تعقيب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الأعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم انقائ بالانفصال وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البراق لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل لا أعضاء فلا يقتضي الا كونه تعقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما الا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

ونسب الى أبي يوسف ومحمد وانما قال في الاول قل وفي الثاني نسب لان الاول منقول ولثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهما وكذا الكلام في قوله تنقل عن الشافعي (قوله تسامحا) لان النون بعد الالف ليس بكلمة فضلا عن السمية ولان الاتحاد اصطلاحا بصير شيئا شيئا واحدا وههنا ليس كذلك (قوله فلو كان الواو للترتيب الخ) وأيضا لو كان للترتيب لزم التناقض في آبي البقرة والاعراف حيث جاء في احدهما وقولوا حطه مقدما وفي الاخرى وادخلوا الباب مقدما مع اتحاد القضية أمر او أمر او زمانا (قوله يجهل أن يكون لسبب التعليل) قال بعض الافاضل من نسب الشافعي الى أنه فهم الترتيب في الوضوء من الواو فقد غلط وانما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجود ووزنه فعول كرويس وذكر الابدى ووزنها فعول كارجل وادخل مسوبا بين مفسولين وقطع النظر عن النظر فلولا ان الحكمة في ذلك التثنية على الترتيب كان الاحسن بالاباحة أن يقال وأيديكم وأرجلكم ومسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرو ولو قيل ذلك لكان مجنونا في الكلام ومن أحسن من الله قبلا واعلم أن ما ذكره من الحمل على سلب التعليل يدل على انه ليس يلزم من توجه النبي الى القيد ثبوت أصل الفعل فانه توجه الى القيد في هذا الوجه مع انتفاء أصل الفعل (قوله فيجب أن يكون غسل الوجه الخ) اعترض عليه بان الدال على الوجوب في هذه الآية ليس الا الاخر وهو لا يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه ففهو الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلاة وهو لا يستلزم وجوب تعقبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما ذكره هو تعقيب غسل الوجه بطريق الوجوب

الحقيقة والحجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العناء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة

فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قيل بل من جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذات القوائم الاربع نظرا الى أخذ قيد الحمية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريف قدس سره بأن الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع لانه في معنى

تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا للعلاقة والاخر غير موضوع له فيها كافي لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة بعناء اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس لاعلى خصوصه في العبارة تسامحا نشأ منه ذلك التوهيم (قوله من خطأ العوام) قيل عليه اطلاق

كونه من الشعائر لا يجتنبه
أي الترتيب وقوله عليه
السلام ابدأ بما بدأ الله
تعالى لا يدل على أن
بدايته تعالى موجبة
لبدايتكم لكن تقديمه
في القرآن لا يجزئ عن
مصلحته كالتعظيم أو
الاهمية أو غيرهما ولا
شدان هذا يقتضي
الأولوية بالوجوب وإنما
الوجوب في الحقيقة بما
لاح له عليه السلام من
وحي غير متاوب بالنسبة
إلى علمنا بقوله ابدأ

الظاهرة فيكون مجازا
لا خطأ وجهه على خط
العوام من خطأ الخواص
وقد اذنب السيد
الشريف قدس سره في
ترتيبه ورده حيث قال
ان المصنف أراد ان من
أطاق الحقيقة على
المعنى ان أطلقها عليه
بعد ملاحظة الملازمة
التي بينهما فمجازا ولا
خطأ صريح لا يسبق من
الخواص حينئذ يكون
جمله على خطأ الخواص
من خطأ العوام (قوله ان
كان في نفسه الخ) احتراز
عما يستتر المراد لذهول
السامع عن الوضع أو
القربنة ونحو ذلك (قوله
يكفي طوبى الجاد الخ)
فانه استعمل في معناه
الموضوع له لكن لا يتعلق
به الإثبات ولا يرجع إليه

فأغسلوا وجوهكم وأغسلوا أيديكم. وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لاننا نقول
تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب أن يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت
القوم وبدليل اجتماعهم على ان قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت
السوق فاسترحموا وخبر الا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبر عاصيا لا يقال فيلزم تقديم
الغسل على المسح عملا بوجوب الفاه ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لاننا نقول الوظيفة في
الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو وهو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلاة الا الغسل على انه
معارض بأه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء ما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل
بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
لزوم تعقب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف
عليه بالاول وللقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلاة الاية على انه يجب السعي عقيب الشداء بلا
تراخ فانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدلال على كون الواو للترتيب

والفرق ظاهر (قوله وحينئذ يلزم ان يعقب الخ) فيه منع بل اللازم ان يعقب القيام الى الصلاة لمجموع
الغسلين (قوله لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح الخ) ايراد على ما فهم من كلامه سابقا من انه
اذا تعددت الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على البعض (قوله لاننا نقول الوظيفة في الرأس
الغسل) فيه بحث أما أولا فلا يمكن المناقشة في كون الوظيفة في الرأس الغسل وأما ثانيا فلا نه لو
سلم بقولان الشارع بين الحكم المنتقل اليه لا المنتقل عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبين (قوله
ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان أقيم فاعسوا
بدل فامسحوا لان التعدد المذكور في وجوب الترتيب وأما ثانيا فلا نعدم الدليل ليس دليله على
العدم ولو سلم تحقق الدليل على العدم كما يدل على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل سابق في
الذكري فبرجبه الدليل المعارض (قوله والجواب القاطع لاصل السؤال الخ) قيل هذا خارج عن قانون
المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الاية بطريق السند وأيضا ان أراد بقوله من
غير تراخ ترجيح وجواب الاتصال فليس ذلك من اد القائل ليعقيد منعه والالزم اشتراط الولا كما هو مذهب

(لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح) أقول ايراد على ما يفهم من قوله تعدد الافعال بحسب الحال
لا يوجب ان تقر في الكلام متعددة يعني ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت في الكلام يجب
تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانها مستقلة وخصلا
الجواب استقلالهما وتعدد هما لان المسح راجع الى الغسل فهو في الحقيقة قال (ولا يخفى ضعف
هذين الوجهين) أقول بمعنى الجواب والمعارضه اما ضعف الاول فلان كون الوظيفة فيكون المسح رخصة
اسقاط لا اسقاط يوجب اتحاد المسح والغسل وارتفاع الاثنية بينهما وذلك ظاهر وأما ضعف الثاني
فلا نه لا يدفع السؤال الوارد على ما بين قال (والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
لزوم الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلا نه خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل
وذكر الاية بطريق أسند وأما ثانيا فلا نه ان أراد بكونه من تراخي وجوب الاتصال فليس ذلك من اد
القائل ليعقيد منعه والالزم اشتراط الولا كما هو مذهب مالك رحمه الله تعالى فان حكم المعطوف على
مدخول الفاء حكمه أيضا ومخالف لما صرح به في غير الاسلام حيث قال المعطوف بالفاء تراخي عن المعطوف
عليه بزمان وان لطف ان أراد به عدم تدخل زمان طويل بينهم بحيث يعد تراخيا في العرف أيضا فالمنع
مكابر كمي وقد قال المصنف رحمه الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء وقال نقرأ الاسلام

بقوله
به الإثبات ولا يرجع إليه الصدق والتكذب وأما قوله تعالى بل يدها مبسوطتان والسموات

بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأصح ما بدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فأمرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذکور والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لا ح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الاخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية أن يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نبي الجناح لان الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنميين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لوقال لغير المدخول بهما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواحدة لترتيب قتيبن بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كالوذ كر بالقاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا وأما المنقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما انفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذکور مبني على ان تعليق الاجزبة بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مقفورة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد

مالك فان حكم المعطوف على مدخول انفاء حكمه وان أراد به عدم تحلل زمان طويل بينهما بحيث يعد مترخبا في العرف أيضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف الفناء للتعقيب ولذا تدخل في الجزاء (قوله فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به) فيه بحث وهو ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب في الوضوء أيضا لان الامر للوجوب لا يقال وجوبه مختص بمجرده وهو الصفا والمروة لانا نقول الاصل ان العبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله لوقال لغير المدخول بها) قيد بعدم المدخول لان في المدخول يقع الثلاث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون زجعا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل وأما في غير المدخول فهو بقيد البيوتة ولا علمة لها فلا يصادفان المحل (قوله لما انفقوا على وقوع الواحدة الخ) الاتفاق على وقوع الواحدة في الأول يدل على نفي المقارنة وعلى وقوع الثلاث في الثاني يدل على نفي الترتيب (قوله بالشرط عنده على سبيل التعاقب) قيل لفظه عنده غير واقعة موقعة لان الامامين يخالفان في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كان وقوعها أيضا في قوله كان وقوعها كذلك وجوابه ان التعليق عندهما جملة لا على سبيل التعاقب صرح به في الهداية حيث قال لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلم جملة لا يقال المذکور في الهداية هو التعاقب لا التعليق قلت الجملة في التعاقب تستلزم الجملة في التعليق فلا حاجة في الجواب الى التخييل بأن المراد بالتعاقب التعاقب المذكور المستلزم للتعاقب الوقوعي ولذا ذكره هنا لفظه عنده (قوله فيحصل بها التعليق بالشرط) الباء في معني في كافي جلست بالمتجد فلا مساحة بناء على أن مجموع الجزاء والشرط لا يملق

الارى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه مترتب لاجماله فليست امل قال (وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزبة بالشرط عنده على سبيل التعاقب) أقول لفظه عنده غير واقعة

بكتفبه بل يقرون به بصدقون بموجبه على مراد الله ورسوله وأما الذين في قولهم يزعم فيتعقبون ما يشابه منه ابتغاء اليقظة وابتغاء

والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل) بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعنى بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يسبق المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لاني صيرورته تطلقا) أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطابقا عند الشرط (كما اذا كررت ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فأنت طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

مطويات بيينه واضع الفلج بأعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وأمثال ذلك فهو من المشاهدات عند أهل الحق والراسخين في العلم أولئك هم المؤمنون حقا والمحققون عدلا وصادقا يقولون آمنا به من عند ربنا وما يكذبون الاباب ويعتقدون حقيقته ولا يشكفون

عما يصفون (قوله لكن المقصود ومن طويل التجاد طويل القامة) فان قيل فيكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز لا معنى له الا ارادة معناهما معا قلت نعم لكن لا استعماله في هذا الباب والادلة المذكورة في باب المجاز لا تنقض فيما نحن فيه واما القول بأن في الكتابة انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي فقد رده السيد الشريف قدس سره بان الموضوع اذا لم يكن مقصودا أصليا في الكتابة لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا تدرج الكتابة في حدود الحقيقة أصلا واما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازي لامن لفظ طويل التجاد قليلا مل (قوله الى ما هو فاعل عنده) باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن آتت الله البقل أو يجب أخدهما كقول الدهري آتت الله البقل وقوله آتت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد (قوله فالنسبة مجازية) اشارة الى ان المصنف بما غير هاهو هو الكلام (قوله قالوا الى ما هو فاعل في العقل) لعلمهم ارادوا

تعلق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعلق الاجزى بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لان المعلق بالشرط كالتجزئة عند وجود الشرط وفي المنجزتين بالاولى فيلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمته بخلاف ما اذا كثر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزى فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعلق حتى يلزم التعاقب في الوجود وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوجود هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمته التعلق لاني ازمته التطبيق لان الترتيب انما هو في التكلم لاني صيرورة اللفظ تطبيقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة هو جب تقدير مافي الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طالق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول به ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت ثلاث طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالمفروض بخلاف ما اذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعدواحدة فانه صريح في تفريق ازمته لوقوعه ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوجود اجتماعا وافتراقا لبحال التعلق وليس بالشرط على ان يفهم تعلق المجموع من البناء وان حملت على التسمية ممنوع لان سببها المجموع للتعلق قد يكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالتجزئة عند وجود الشرط) فيه بحث وهو انما لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالمنجز مطلقا الا يرى ان من قال لامر انه التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل تثنتين فدخلت الدار طلق ثلاثا لو تجز هذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة ويمكن أن يجاب عنه بأنه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق وهذا لا يختلف بالتمييز والتعليق وأما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان لا بل لا يستدرأك العطف باقامته الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيمتعلق الثنتان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كانه أعاد الشرط في حق الثنتين عملا وجب لا بل بخلاف ما اذا تجز بقوله لا بل لانها ثابتة بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة الخ) قيل عليه انتفاء الواسطة بينهما في التعلق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعلق لاستقلالها ولا شئ في كون التكلم على سبيل التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمني فاذا اعتبر الضمني فالصريح أولى فالجواب انه اذا اتى الواسطة يكون كل واحد من التعلق مستقلا ويكون التفريق في ازمته التعلق لاني ازمته التطبيق بخلاف ما اذا تحقق الواسطة لان تعلق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا يولد فيه حكما ولا حقيقة لانه يمكن أن تتعلق اجزى كثيرة بشرط متحد فتعلق طالق وطاق وطالق معين الشرط الاول لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمه الله واذا كان تعلق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوجود أيضا تابعا له (قوله بخلاف ما اذا ذكره بالفاء) هذا أيضا على الخلاف فيما ذكره الكرخي والاصح أن وقوع الواحدة بالفاء انما هي كذا في الهداية (قوله فلا يقبل وصف الترتيب) قيل عليه ان اراد نفس الطلاق لا يقبل الترتيب في موقعه لان الامام لا يجازي في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كذلك قوله كان وقوعها

ههنا

قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزیه المتوقفة دفعه فان قيل اذا تزوج أمثین بغیر اذن مولاهما ثم أعنتهما المولى معاصخ نکاحهما وبكلامین منفصلین) ای قال أعتقت هذه ثم قال لاخری بعید زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) ای قال أعتقت هذه وهذه (بطل نکاح الثانية فجعلته وه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة وأما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمثین من رجل بغیر اذن مولاهما وبغیر اذن الزوج فقوله بغیر اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذا لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيل في الحواشي كون نكاح الامتین بعقد واحد باعاً لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لتالي التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدین وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثير من المسائل في سلك واحد وبعض

ههنا ما يوجب تفریق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء و ثم واعلم أن تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما أشير اليه في الاسرار (قوله وان قدم الاجزیه) يصلح أن يكون جواباً عما يتوهم من كون الواو المقارنة عندهم استدلالاً بهذه المسئلة وأن يكون من تمة كلام أبي حنيفة رحمه الله قوله بين تأخير الاجزیه وتقدمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثاني الاجتماع (قوله بغیر اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتناق (قوله فجعلته وه للترتيب) حيث جعلتم الاعتناق بالواو بمنزلة الاعتناق متعاقباً (قوله لا حاجة الى التقييد به) أي بقوله بغیر اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوجة ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعاً (قوله اذا لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد أما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جازاً اتفاقاً ويتوقف (قوله وبغض تلك المسائل يختلف) ذكر في الجامع أنه لو زوج رجل أمثیه من رجل رضاهما في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامتیه حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو أعتقتهما

الحال فلا كلام فيه اذ لا طلاق في الحال حتى يتصف بالترتيب لكنه غير مفيد وان أراد أن ذكر الطلاق لا يقبل فهو ممنوع فان قوله لا يتخذ التعليق بدل على أن في التعليق ترتيباً ثم الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع فثبت المدعى والجواب ان الترتيب في ذكر الطلاق المتعلق غير الترتيب في الايقاع اذ ليس زمان التعليق زمان الايقاع والمستلزم للترتيب في الوقوع هو الثاني (قوله لا يخلو عن ميل الى رجحانه) انما يكون كذلك لولم يتعرض لرجحان مذهب أبي حنيفة بعد الصفتين في قوله وقد تدخل بين الجماعتين الخ حيث رجح مذهب ثمة بالتفرقة بينه وبين التكرار الذي جعله مقياساً عليه وبنسبة الزعم اليها قال شمس الأئمة ما ناله أبو حنيفة رحمه الله أقرب الى امر اعانة حقيقة اللفظ لان الملقوط يصير طلاقاً عند وجود الشرط ويثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا فكذلك عند وجود الشرط وقوع البناء الوقوع على هذا التكلم (قوله اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما) لانه لا يتحقق تزوج الامتیه على الحره لان كليهما وقت نفاذ نكاحهما امتان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه فان الثانية لا يلحقها الاجازة بعد اعتناق الاولى كيلا يلزم تزوج الامتیه على الحره (قوله وانما قيد به فخر الاسلام الخ) فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبنياً على تقييد المسئلة بالقيود المذكور فلو جعل التقييد به مبنياً على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل فربوا الفرع أصلاً ويمكن أن يقال معنى قوله جعل الحكم الخ ارادة جعل الحكم فتأمل (قوله في عقد) القياس في لفظ العقدة فتح العين كتمرة وعمرو يجوز الضم أيضاً كقوله تعالي ولا تعزموا عقدة النكاح (قوله بطل نكاح الامتیه حتى لا يلحقه الاجازة) فيه بحث وهو ان نكاح الفضولي لما توقف على قبول الزوج كان الظاهر أن لا يبطل نكاح الامتیه لاحتمال أن يقبل الزوج نكاحها دون نكاح المعتقة فلا يلزم تزوج الامتیه على الحره اللهم الا أن يقال اعتناق الاولى دليل على قصد ابطال المولى نكاح الثانية وانه بسبيل من ذلك قبل قبول الزوج كما سنده فيما اذا كان نكاحهما في عقدين والظاهر من كلام الاصفهانى في شرح البدائع أن بطلان نكاح الامتیه ليس مبنياً على ذلك حيث قال في التعليل وذلك لان عتق الاولى بطل محلياً الثانية فيعد ما عتق الاولى لا يبقى محلياً الثانية للنكاح الموقوف اذ لا حل للامتیه في مقابلة الحره حال توقف نكاح الامتیه فانه ان تزوج أمة نكاحاً موقوفاً ثم تزوج حره نكاحاً نافذاً أو موقوفاً بطل نكاح الامتیه قطعاً فعلى هذا قول الشارح فيما اذا كان مولى الامتین متعدداً لانه لا تضايق في التوقف محل نظر فليتأمل (قوله ويتوقف نكاح المعتقة على اجازة الزوج) وبعد الاجازة بطل

تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد ويعقدين كما اذا كان نكاح الامتین برضا

المولى وبرضاها دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد ويعقد من فلاجل هذا الغرض فيد بعقد واحد وان أردت معرفة تفصيله فعليكم بطباعة

معافا جاز الزوج نكاحهما أو نكاح احدهما جاز لانها حالة العقد أمتان وحالة الاجازة مرتان فلا تحقق الجمع بين الامة والحره ولو أعتقتهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حره وهذه حره أو موصول بان أعتق احدهما وسكت ثم أعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا أو واحده بعد اخرى جاز نكاح المعتقه أولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقده واحدة وأما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كذا كروان كان لكل أمة مولى على حدة فان أعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فاقامهما أجاز جاز لانهما لو أنشأ العقد واحداهما حره والاخرى أمة توفقا لانه لا تضايقي في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والردي ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير راد النكاح الثانية وانه يسيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقه الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحره ويبطل نكاح الامة (قوله بطلا) أي نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لفظ الجمع للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاء في الرجلان على المقارنة قلت نعم الآن في الانشاء ثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهما معا (قوله سوى ذلك) أي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبيد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويوجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبيد من الثلث يعنى الكل كالولم يكن في مرض الموت وقيد بشاوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعنى كله لانه لا يخرج

نكاح الثانية وان أجازهما معا) أي قال أجزت نكاحهما (أو بحرف العطف) أي قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أي بطل نكاح كل واحدة منهما (فجعلتموه للقران وان قال أعتق أي في مرض موته هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقرمتصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصفت الثاني وثلث الثالث) لانه لما قال أعتق أبي هذا وسكت يعنى كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبسه ان يعنى نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتموه للقران) أي جعلتم حرف العطف فيما اذا أقرمتصلا للقران (عنزلة قولهم أعتقهم

خيارها لان العقد قد تم وانصل به حكمه والرضا منها موجود عند العقد كذا في الجامع (قوله وان كان لكل أمة مولى الخ) الظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحان في عقد واحد وكان لكل أمة مولى على حدة فاعتقت الامتان كان النكاحان على حالهما فاختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد والعقدين فقول المصنف فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد ويعقد من على تقدير ان يكون لكل من الامتين مولى آخر لكن وجه الفرق غير ظاهر لا يقال معنى اختلاف الحكم بالعقد والعقدين ان العقد اذا كان واحدا والمولى واحد يكون حكمه مغاير لما اذا كان العقد متعدد مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف تعدد المولى فلا حاجة الى التقييد بحدة العقد قائل ولم يذكر الشارح في صورة تعدد المولى اذ عتاق الامتين معا لظهور حكمه (قوله فاقامهما أجاز جاز) ويبطل نكاح الاخرى حتى تلحقها الاجازة لانها وان حقت حال الجزئية الا ان المجرأصل العقدهم وعقد الامة فاذا أجاز احد النكاحين أو لا وتم ذلك النكاح صارت تحتها حره فالاجازة لا حقيقة تكون اجازة عقد الامة على الحره وحالة الاجازة كحالة الانشاء فلا تصح (قوله واحدهما لا يملك الاجازة الخ) يعنى ولا يملك الابطال وفي بعض النسخ فلا يملك الاجازة والردي وهذا أظهر (قوله وان أجازهما الخ) ينبغي ان يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقه الاولى عقيب اعناقها واجازة المعتقه الثانية عقيب اعناقها وأما اجازتهما معا بعد اعناقهما على التعاقب فالتمليل لا يلائمه كالايجزى (قال المصنف اختين يعقدن) وفي عقد واحد لا ينعقد بحال (قوله قلت نعم الخ) لا يقال فالقران على هذا اغنازم من الانشائية لامن العطف فحصل المخلص على التوجه لانا نقول الانشائية تقتضى اثبات الحكم لهما في التثنية وأما في العطف فقتضاها ثبوت الحكم في المعطوف عليه قبل العطف ولهذا يقع واحدة في غير المدخول بها اذا قال أنت طالق وطالق فلما كان المعطوف في حكم التثنية علم ان الواو يفيد المعية والقران فاجتج الى الجواب (قوله وقيد بشاوى قيم العبيد الخ) فيه بحث لانه لو كان

من جعلتم حرف العطف فيما اذا أقرمتصلا للقران (عنزلة قولهم أعتقهم أي معا) لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كالمسئلة السكوت (قلنا أما الاول فانه لا يعتق الا في

لم يبق الثانية محلاً لتوقف تكاها على عشها) فان نكاح الامه على الحرة لا يجوز فلم يبق الامه محلاً للنكاح فبطل نكاحها
 (وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيراً بمنزلة الشرط والاستثناء وهما) اشارة الى هاتين
 المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام مغير لاوله أما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما في الاخبار
 بالاعتاق فلان قوله اعترق أي هذابي جب عترق كانه ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسماً بينهما ما ولا

يعتق من الاول الا
 بعضه فيكون مغير الاول
 الكلام (بخلاف
 الامتين) أي في المسئلة
 الاولى ليس آخر الكلام
 مغيراً الاول لانه اذا قال
 أعترقت هذه وهذه
 فاعتاق الثانية لا يغير
 اعتاق الاولى فلا يتوقف
 أول الكلام على آخره
 وفي مسألة الاختين
 آخر الكلام مغير
 للاول فيتوقف وقد ذكر
 في الجامع الحصري
 قد قبل لافرق بين مسألة
 الامتين ومسئلة الاختين
 بل انما جاء الفرق
 لاختلاف وضع المسئلة
 وهوان في مسألة الامتين
 قال هذه حرة وهذه
 حرة وفي مسألة الاختين
 قال أجزت نكاح هذه
 وهذه فانه أفرد لكل
 واحدة منهما تحريراً
 في مسألة الامتين فلا
 يتوقف صدر الكلام
 على الآخر وفي مسألة
 الاختين لم يفردها
 فيتوقف حتى لو أفردتها
 صح نكاح الاولى ولو لم

من الثالث (قوله لم يبق الثانية محلاً لتوقف) أي لم يبق محلاً لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح
 الثانية عقيب عترق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها القوات
 المحل وإنما قال ليتوقف لانها بقيت محلاً لان تنكح بعد لصير ورتها حرة (قوله ولا يعتق من الاول الا
 بعضه) الحاصل ان عند أبي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى
 مكاتب والمكاتب عبد ما يبق عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عترق
 مجازاً لانه يخرج من الثلث وبعده اعتاق الآخرين لم يبق له الا الثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته
 ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلاً فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقة امتراخيها مع سكوت
 (قوله وقد بدخل بين الجملة بين) الجمل المتعاطفة بالواران وقعت في موضع خبر المبتدأ أو جزء الشرط
 أو نحو ذلك فالواران يقيده الجمع بينهما في ذلك التعلق والافالواران يقيده الجمع بينهما في حصول مضمونها اذا
 بدون الوارو يعمد الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
 في الثانية أو بالعكس ففوضه الى القرائن والواراوي جها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هي اذا
 فتقر الاخر الى الاول) هذا حكم في مطلق العطف بالواراوي في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أنت
 طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني (قوله لا يتقدر مثله) لانه خلاف

قيمة الاولى أقل يخرج من الثلث فلا يكون ما ذكره دليل على اشتراط التساوي وانما يظهر اشتراط حكم
 التساوي بحكم جميع البيد وهو عترق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث (قوله بل بطل التوقف الخ)
 وذلك لان الامه لا تبقى محلاً للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامه فانه لو تزوج أمة تكلمها موقوفاً ثم
 تزوج حرة بطل نكاح الامه أصلاً وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامه الى الحرة والنكاح الموقوف
 معتبر بائتمام النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامه ليست بعمل
 الإبتداء للنكاح من جهة ولذا بطل نكاح الثانية بعد ما عترقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعترقها كذا في
 التحقيق (قوله وعندهما يتغير من براءة الى شغل) ولا يتغير الى الرق لان عترق البعض عترق الكل عندهما
 اذ عترق البعض حر مديون يقبل شهادته بخلاف أبي حنيفة فان عنده اذا عترق المولى بعض عبده عترق
 ذلك القدر ويسمى في بقية قيمته لمولاه و يكون كالمكاتب في عدم قبول شهادته (قوله وفلهذا لا يثبت الخ)
 بل يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجازاً لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لاني حق النقض
 للعتق الثابت (قوله لا يتقدر مثله) لانه خلاف الاصل فانه يتقدر فيما اذا كان قال لها كلما حلفت

أيضا كذلك قال (ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلاً فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة
 متفرقة امتراخيها مع سكوت) أقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقة امتراخيها مع سكوت أن لا يكون
 نفس السكوت فاصلاً وليس كذلك بل صرح في شروح الجامع الكبير والمختصه ان في صورة السكوت
 يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجازاً لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لاني حق النقض للعتق

يقدر في الامتين بان قال أعترقت هذه وهذه عترقها ما وصح نكاحهما (وقد بدخل بين الجملة بين فلاقوجب المشاركة في قوله هذه طالق
 ثلاثاً وهذه طالق الاولى بعينها) أي بعين (ماتم لا يتقدر مثله) أي مثل ماتم (ان لم يمتنع الاتحاد) أي ان لم يمتنع أن يكون ماتم به
 الاول (فيما تم به الاول بعينه) أي بعين (ماتم لا يتقدر مثله) أي مثل ماتم (ان لم يمتنع الاتحاد) أي ان لم يمتنع أن يكون ماتم به
 الاول (فيما تم به الاول بالمعطوف والمعطوف عليه) (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق

فلا يقع الثالث عند أبي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف الشكرار) فإنه يمكن أن يتعلق الأجر به المتكثرة بشرط قصد قيمته طابق وطابق وطابق بعين الشرط المذكور وهو قوله إن دخلت الدار فانت طابق أو لا يقدر بشرط آخر حتى يصير كقوله إن دخلت الدار فانت طابق إن دخلت الدار فانت طابق إن دخلت الدار فانت طابق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمه الله (أو بتقديره) أي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (إن امتنع) أي الاتحاد (مخوجاه زيد وعمر ولا بد أن يكون محي، زيد غير محي، وعمر ورو بعضهم أو جبو الشركة في عطف الجمل ٣٥٦

الأصل فلا يصار إليه الاعتدال الضرورة (قوله أو بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عذبتان تقدير المثل في نحو جاه زيد وعمر وما الحاجة إليه لأن المحي المستفاد من جاء معنى كأي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على أنه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الوضوء (قوله لأنها) أي الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولأن المركزي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نسبة وعزيمة من عليه الأداء أو يمن له نيا به عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال أنه لو لم يكن أهلا لها لم يصح إيمانه وصلاته وصيامه إلا ولي أن يقال أنه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادات عليه واخترت بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والحراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن أداء الولي عنه)

بطلان فانت طابق ثم قال لها إن دخلت الدار فانت طابق وطابق كان عينا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لو وقعت طلمقتان وكذا الوفا لا م أنه أنت طابق إن دخلت هذه الدار فانت طابق إن دخلت هذه الدار الأخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطبيق لا لتطبيقه أخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى إعادة لطلقت تنتين (قوله يعرف بالتأمل) لأن قوله لا بتقدير مثله مفسر لقوله بعينه فاذا جعله بتقديره معطوفا على لا بتقدير مثله كان هذا أيضا مفسرا لقوله بعينه فيلزم أن يكون مقابل الشيء مفسرا له وقد يوجه كلام المصنف بأن المراد من قوله بعينه العينه بحسب الاطلاق أعنى المحي المطلق في جاء في زيد وعمر ومثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع بحسب التقييد فان محي زيد غير محي وعمر وروان اشتركا في كونهما محيا فعمل هذا يكون قوله لا بتقدير مثله أو بتقديره تقسيما لقوله بعينه فلا محذور فتأمل (قوله ولهذا أجمعوا على أنه من عطف المفردات) أجاب عنه في فصول البدائع بأن كونه من عطف المفرد لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعايه المعنى إذا التقدير فومان أحدهما لتصحح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في تقدير اللام بين المضاف والمضاف إليه وهذه من الثاني وبالجملة لما كان المحي بمتعددات في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحدة فهو ما وخارجا أراد المصنف اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة (قوله وقد عرفت ذلك في مسألة الوضوء) حيث قال ثم تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر في الكلام متعددة (قوله لما صح إيمانه وصلاته وصيامه) أوجب عنه بأن الواجب في العبادات المحضة والائتاف فيها كمال

الثابت قال (لا على قوله بتقدير مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يعرف بالتأمل) أقول لانه يقتضى أن يكون مقابل الشيء مفسرا له قال

الصلاة وآقوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون الخطاب بأحدهما عين الخطاب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى آقوا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآقوا الزكاة لكننا نقول إنما لا تجب الزكاة على الصبي لأنها عبادة محضة والصبي ليس من أهلها إلا للقران في النظم والقائل هو جوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصبيان نكن العقل خصصهم عن وجوب الصلاة أذهى عبادة بدنيته لأعن وجوب الزكاة أذهى عبادة ما به يمكن أداء الولي عنه

(وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل

(لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية ففي قوله إن دخلت الدار فانت طابق وعبدى حريه يتعلق العتق بالشرط أيضا لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطف على الجزء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفسرد في حكم الافتقار فعطف على الجزء فتكون الواو على أصلها وعطف الإبهمة على مثلها بخلاف وضرب طابق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزء) لماذا كران الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حريه قوله إن دخلت الدار فانت طابق وعبدى حريه يرد اشكالا لا لأنها جملة تامة غير مضمرة أي ما قبلها فيبغى أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مضمرا أيضا عطف على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها للجزء في كونها جملة تامة اسميتين

يعنى

يرجع نوعها معطوفة على اجزاء لا على جرح اسرها وجرحها على اجزاء لا على جرحها من غير ان يكون من اجزاء
 الجملة وأيضا الواو والعطف والاصل في العطف الشركة فتجمل على الشركة ما أمكن وهذا إذا كان المعطوف ممتددا إلى ما قبله حقيقة
 كافي المفرد أو حكما كافي الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد حينئذ تجمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان
 أما إذا لم يمكن جعلها على الشركة فلا تجمل وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون ممتدة

التي ما قبلها أصلا كافي
 أقوموا الصلاة وآتوا
 الزكاة قالوا أو تكون مجرد
 النسق والترتيب في قوله
 ان دخلت الدار فانت
 طالق وضررتك طالق
 يمكن حمل قوله وضررتك
 طالق على الوجهين لكن
 اظهار الخبر وهو طالق
 في قوله وضررتك طالق
 يرجع العطف على المجموع
 لا على الجزء لانه لو كان
 معطوفا على الجزء لكان
 أن يقول وضررتك
 فقوله بخلاف وضررتك
 طالق يرجع الى قوله
 يتعلق العطف بالشرط
 (ولهذا جعلنا قوله
 تعالى ولا تقبلوا اليه
 شهادة أبدا معطوفا على
 الجزء لا قوله وأولئك
 هم الفاسقون) أي
 ولاجل ما ذكرنا في قوله
 وعبدى حرم ما وجب
 كونه معطوفا على الجزء
 وما ذكرنا في قوله
 وضررتك طالق من قيام
 الدليل على عدم
 المشاركة في الجزء
 جعلنا قوله تعالى ولا
 تقبلوا الخ فان قوله

يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو مجزؤه عن الاداء نظر له ولا يجوز عن اداء المالبات لانها تتأدى
 بالنائب والحواب أنه لا بد في الانابة من اختيار كامل ثم ما يحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في
 الصبي (قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو خزا للقذف وحده وهو الجاني فان قلت انما يتم
 ذلك لانه كان هدم قبوله الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم
 برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة العائق بالمقذوف من العار
 بتهمة الزنا ثم انه حذف في اللسان الذي منه صدر جريعة القذف كقطع اليد في السرقة لانه ضم اليه الايلام
 الحسى لكامل الجرح وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينجرح بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا
 لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا وشهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من
 الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك) هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير
 مخاطبة بالائتمة بدليل افراد الكافي في أولئك فيجب أن يكون عطفها على الجملة الاسمية أعني قوله
 والذين يرمون الى آخره وفيه بحث أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف
 الاغراض وأما ثانيا فلان افراد كافي الخطاب المتصل باسم الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله

الاختيار ليمتاز عن العادة ولهذا اشترط الوجود بها البادع الذي لا يحصل كال الاختيار والعقل الا مع
 غالباً وأما الايمان والنواقل فيكفي فيها اختيارها توسيعا لمعالمها (قوله ليحصل معنى الابتلاء) يدعونه
 بأن الشارع أنابه والاختيار الكامل له والعبادة المالية لتطهير المال وسد خلة الفقراء لا لا ابتلاء فقط
 وما لا يدرك كله لا يتركه (قال المصنف واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد) فيه
 بحث وهو ان هذا يدل على أن كونه في قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه
 فالشرح لا يطابق المشروح اللهم الا أن يجعل كونها في قوة المفرد في كل من الموضوعين بمعنى آخر ويجعل
 أحد المعنيين أصلا لعطفها على الجزاء والاخر فرعاً له وفيه تأمل (قوله بدليل افراد الكافي) بل
 بأن حكاية الحال القائمة لا تصلح جزاء وزجر من الحكام وتأويل قوله وأولئك هم الفاسقون بفسقون
 خلاف اظهاره فلا يصار اليه بالضرورة وعلى هذا يندفع الوجه الثاني من بحثه (قوله شائع عند
 اختلاف الاغراض) بهذا يظهر ان ايراده في المطول على قول الخطيب وهو حسي ونعم الوكيل كلام الزامى
 لارد ذلك التركيب مطلقا كجب وقد وقع نظيره في القرآن العظيم وهو قوله عز من قائل وما وأهم جهنم
 وبئس المصير وقد حققناه في حواشي المطول فليست نظيره (قوله جائز في خطاب الجماعة الخ) على تأويلها
 بالجمع أو القبيل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض ما ذكره في بحث الالتفات من المطول في قوله تعالى ثم عفونا
 عنكم من بعد ذلك لمن يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول حيث لم يقل من بعد ذلك وقد يتوهم التوفيق بينهما
 بأن مراده بما ذكره في التلويح انه يجوز افراد كافي الخطاب في كلام خطوب فيه الجماعة ولكن بأن يكون

(أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض) أقول هذا مخالف
 لما ذكره في المطول في بحث فهو حسي ونعم الوكيل قال
 تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهم الا ئمة وقوله تعالى وأولئك
 مخاطب بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك فخطبنا الاول على
 الجزاء الا الآخر

هذه الدار فهذه الدار فان
طالق فالشرط ان تدخل
على الترتيب من غير تراخ
وقد تدخل على المعاول
مخارج الشفاء فتأهب

عقل المتكلم أو السامع
بحسب فهمه من ظاهر
كلامه فلا يخرج قول
الدهري أنيت الربيع

(قوله أو ردتها على سبيل

الخصر الخ) لا يريد أن

تقسيمه عقلي وحصره

قطبي دائرة بين

النسبي والاثبات بل انه

على اسلوبه ومربوب مجموع

عقلي سبيله فلا يريد أن

يحللناه دائرة بين النسبي

والاثبات بأنه اذا لم يكن

اللازم صفة للمازوم فان

كان أحدهما حاصل في

الأخر فهو الحلال والأفان

كان سببا فهو السببية

والافه والشرطية ورد

المنع على الأخير وأما

كلام غيره فلم يكن على

هذا الاسلوب ومضبوطا

على هذا السبيل فان قيل

يجعل أنواع العلاقة على

مقتضى تشبيهه بمقابلته

متباينة مع انه لا امتناع

في اجتماعها مثلا اطلاق

المشعر على شفة الانسان

ان كان على التشبيه

يكون استعارة وان كان

اعلى الجزئية كان مجازا

تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية انشائية مخاطبة بالاعمة فالمانع المذکور
قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية
الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وحينئذ يصح أن يعطف
عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وعمرة هذان في) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم
الفاسقون أو من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعاول)
هي بالحقيقة جواب شرط محذوف أي اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلوليه في
وجود السببي والارواء لا في مفهوميهما والعلية يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود

القصدي بكاف الخطاب كل من يتلقى الكلام لا هذه الجماعة المخاطبة في الكلام فردا فقط وفيه نظر لانه
يلزم أن يخاطب اثنان في كلام واحد من غير تنبيه أو جمع أو عطف وقد صرح في المطول في بحث
التغليب بطلانه (قوله على أن التحقيق الخ) أخره مع كونه مبني على منع ما سبق على التسليم لان مبناه
على الحدف والتقدير (قوله ولو سلم ان الذين الخ) قيل مجيبا عن أول وجوه بحثه ان الأصل عطف
الخبر على الخبر والانشاء على الانشاء كما علم ولا يعدل عنه ما أمكن وعن الثاني أن الأصل أن لا يخاطب
الجماعة بكاف الخطاب المفردة وبالعكس فلا يصار اليه عند الامكان بل عند الضرورة وعدم وجدان
محل آخر كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وعن الثالث والرابع أن صورة الجملة معتبرة في
مناسبة العطف وفي سائر المقاصد المرعية في علم المعاني كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قل لو آتتم
تملكون الآية وكما علم في مسألة أنت طالق وأنت مريضة فالذين يرمون في مذهب مبتدأ بصورة ومعنى
وفي مذهب صورة فاعتبار ذلك أولى ووجوب التأويل في الانشاء الواقع خبر مبتدأ ممنوع كما في كيف زيد
مع أن الأصل رفاية صورة الانشاء المقدر في انشاءه معنى والتأويل في أمر آخر رعاية الحكم اللفظي
لا التحصيل المعنى وقد يجاب عن الرابع بان كون الذي يرمون مبتدأ يؤيد ما قبله أعني قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا الآية وما بعده أعني وأولئك هم الفاسقون لذي حيث لا يتحقق المناسبة بين المعطوف
والمعطوف عليه وكون النصب هو المختار في أصل التركيب لا ينافي في عروض أمر في مادة مخصوصة به
يصير الرفع مختارا (قول المصنف الفاء للتعقيب ولهذا تدخل في الجزاء) اعترض عليه أولا بان دخول
الفاء على الجزاء لكون الجزاء عقيب الشرط والفاء للتعقيب فان استفيد كونه للتعقيب من ذلك الدخول
لزم الدور والجواب أن المستفاد من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لانفس السكون فلا دور كما في كل
برهان في وثانيا بان فاء الجزاء لا يقتضي التعقيب فكيف يستدل به على أنه للتعقيب ألا يرى أن الامام
أبا حنيفة رحمه الله قال يكبر القوم مع الامام مع ورود قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا ألا يرى ان
قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والاستماع والانصات مع القراءة لا بعدها والجواب أنه لا شك
في أن وجود الجزاء متعلق بوجود الشرط وموقوف عليه والتوقف يقتضي السبق فان لم يوجد الزمان فلا بد
من الذاتية والتعقيب في مثله لو لم يكن زمانيا كان ذاتيا وعقليا ولا ينافية المعية الزمانية التي فيها
الخلاف وثالثا بان الواو كانت للتعقيب لزم في قول امرئ القيس * بسقط اللوى بين الدخول نحو مل *
دخول بين على غير متعدودا لا يجوز فقط وجوابه انه محمول على بين وسط الدخول فوسط حوامل والوسط
له أجزاء أو تقول كل واحد من الدخول وحامل مشتمل على منازل مخصوصة فجاز دخول بين عليهما

فكيف

في تقسيم العلاقات ولا ريب في تباين

هي سلاقتنا ان المصنف ليس في صدر تقسيم المجاز على أنواعه بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في تباين

العلاقات حقيقة وتباينها بالذات فما قبل انه قصد تقسيمها بالاقسام باعتبار ليس بشئ (قوله في بعض الازمان الخ) أي السابق على حال

فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الالفعل واحد والافالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبّه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صرح أن يقال سقاء فأرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح به فقال رب يا نوح قد جادلتنا فأكثر جحد النافذ صاحب الكشاف الا انه في معنى الارادة أى أراد النداء وأردت جحد النافذ فيحقق التعقيب وبعضهم الى ان من تبه المفسر ان تكون بعد المفسر ومن تبه المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء بجر والتعقيب والتأخر في النسبة (قوله ولن يجزى ولد والده) يعنى ان والد السبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتناء بصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمى فالقاء ههنا مجرد التأخر بالمعلولة لا بالزمان فبالاشرائه يحصل الملك وبالمالك يحصل العتق لان وضع الشراء لا يثبت الملك والاعتناق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا للموجب العتق (قوله فهو سقي) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذا الاعتناق لا يترتب على الايجاب الابد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل أن يكون رد اللإيجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشروط أى اذا كان كافيا لقطعها (قوله وقد تدخل على العتق) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الواو والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبيا اياه تنكف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولة لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالا بشار من سلا علة غائبة للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار بان بيان العتق لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائبة وأنت خير بأن ليس الا بشار علة غائبة لا بيان العتق ولا الامر بالتردد لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبدوا بلك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائبة للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائبة انما تكون علة لعلة باعتبار مشارها ما يكون المعنى من بين منازل الدخول فحومل (قوله لم يتحقق من الفاعل الالفعل واحد) أى لم يتحقق من الافعال الحسنة الالفعل واحد والافى الخارج يتحقق من الفاعل فعل آخر كما دل عليه قوله والارواء لا يحصل الخ فالسماح بناء على عدم تحقق الفعل الحسى المتعدد (قوله والافالسقي الخ) قيل ليس المراد في قولهم سقاء فارواه مطبق السقي كما هو المراد في قولهم سقاء فأرواه بل مقدار يكفي للارواء حتى لو قيده فقيل سقاء مقدار يكفي للارواء فارواه لم تفسد العبارة (قوله وأردت جحد النافذ) بحث اذ لا احتياج في آية الجدل الى تقدير الارادة لان انكشاف الجدل فعل زائد على اصل الجدل فحقق فيه التعقيب اللهم الا أن يقال كثرة الجدل أيضا من الجدل فبينا ولها قوله تعالى قد جادلتنا فكثر جحد النافذ لمن تقدير الارادة (قوله ليس الا بشار الخ) وفي بعض النسخ ليس الامر بالا بشار كفى اخوانه قيل وجه الأول وجه المقصود ههنا تخصيص البشارة بالامر بها (قوله وانما هو علة غائبة للاخبار بذلك) فيه بحث وهو ان ليس الامر بالامور المدكورة علة غائبة للاخبار بل نفس تلك الامور الا يرى أن الباعث على الاخبار بكون العبادة حقا له هو أن يعبدوا الا ان يؤمر وبالعبادة (قوله وأيضا العلة الغائبة) قال الفاضل الشريفي هذا صحيح في العلة الفاعلية في الفعل فالغاية علة لذاته لا لعلته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التى هي الخبر فهذا الاعتراض

(وأنت خير بان ليس الا بشار علة غائبة الا بشار العتق) أقول لم نقل ليس الامر بالا بشار كفا في الصورة التى بعده مع ان الواو فيه أيضا صورة الامر لان المقصود ثمة ليس الامر بالا بشار بل تخصيص البشارة

تعالى وآتو المتاعى أموالهم وقوله انى أرئى أعصم خوار لو فرض أنه صار خيرا وقت الاخبار بذلك ومثلي قيات قميلا وعصرت خيرا

يجزى ولد والده حسنى
يجده مما لو كما فيشتره
فيعتقه فان قال بعث
هذا العبد منك فقال
الا حرقه هو سقي يكون
قبولا بخلاف هو حر ولو
قال لحياط أيكفينى هذا
الثوب قيمصا فقال نعم
فقال فاقطعه فقطعه فاذا
هو لا يكفي يضمن كالموقال
ان كفاي فاقطعه بخلاف
قوله اقطع فاقطعه قد تدخل على
العلل نحو اشر فقد أتاك
العتق ونظيره

اعتبار الحكم في الجاز
باعتبار ما كان عليه
وفي اللاحق في الجاز
بالمشاركة أى باعتبار ما يؤل
اليه ولم يقبله بامتناع
حصوله في هذا الزمان
لان قولك هذا القبول
قبلته أمس وهذه الخ
عصرتا في السنة الماضية
حقيقة مع امتناع
الحصول في زمان وقوع
النسبة وهذا الحى
قبلته بالامس مجاز
بحسب الكون مع حصول
المعنى الحقيقي وهو الحية
للمسمى المشار اليه حال
اعتبار الحكم وهو القتل
فلا يكون الامتناع في
ذلك الزمان ضابطا للحقيقة
وللا مجاز على ما ذكره
السيد الشريفي رحمه الله
ولانواع في مجازية قوله

أدلى ألفا فانت حر يعنى في الحال وهكذا انزل فانت آمن اعلم أن أصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها التعقيب والمعلول يعقب العلة
 وانما تدخل على العلة لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها
 معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر
 اذا ملأتم بكن ذاهبه * فدعه فدولته ذاهبه
 ونظيره كثيرة وانما قلنا يعنى في الحال لان قوله فانت حر معنا لا تلحق ولا يمكن أن يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا
 بالفعل المضارع لان الامر انما
 ٣٦٠

الاسمية الدالة على السبوت
 يعنى المستقبل وانما
 يجعل ذلك اذا كانت
 ملفوظة اما اذا كانت
 مقدرة فلا كما تقول ان
 فأتى أكرمك ولا تقول
 اتنى أكرمك بل يجب
 ان تقول اتنى أكرمك
 فكذا في الجملة الاسمية
 تقول ان اتنى فانت مكرم
 ولا تقول اتنى فانت
 مكرم فكما لا تجعل ان
 المقدرة الماضى يعنى
 المستقبل فكذلك
 لا تجعل الاسمية يعنى
 المستقبل أيضا بل أولى
 لان مدلول الجملة
 الاسمية بعيد من المستقبل
 ومدلول الماضى قريب
 اليه لاشتراكهما في
 كونهما فعلا ودلالتهما
 على الزمان فلما لم يجعل
 الماضى يعنى المستقبل
 لم يجعل الاسمية يعناه
 بالطريق الاولى ثم
 للترتيب مع التراخى وهو
 أى الترتيب مع التراخى
 (راجع الى التكم

العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها اغتادت على
 على العلة باعتبار انها تدوم قتر اخى عن ابتداء الحكم فان القوت باق بعد الاشارة (قوله ادلى الفا فانت
 حر يعنى في الحال) بخلاف ادلى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية بمقارن المضمون العامل
 وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيد للامامسلى أى يكون حصول مضمون العامل مقارن لحصول
 مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة
 لقولنا اتنى وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الايمان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال
 على العامل لكونها قيد له وشروطا وحيد بلزم الحرية قبل الاداء فأجاب عنه بانه من باب القلب أى كن
 حرا وانت مؤدى الى الفاء وهى حال مقدرة أى ادلى الفاء مقدرة الحرية فى حالة الاداء أو الجمل الحالية قائمة
 مقام جواب الامر أى ادلى الفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوفى بالحرية تتأخر عن
 الاداء (قوله يقع الاول أى فى الحال) لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال
 مدفوع (قوله والاقرب ما ذكره القوم الخ) اعترض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذى ذكره فى عامة
 الكتب ليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بماله دوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وأظرف قد
 غربت الشمس والجنس الذى أخرجه فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولا شك أن الطلوع والغروب
 والخروج والدخول بمبالادوام لها أحاب عنه جسدى فى فصول البدائع بان العلة فى الكل دائمة حكما
 وفصله فى الحواسى حيث قلنا لها دوام حكيمى لان مراد من قول لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا النهى
 عن الضلالة لفساد الوقت فاما أن يريد فقد فسدت الوقت وانقضى فساد ولا معنى للنهى حينئذ أو يريد
 النهى مادام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد أراد دوام أثره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام
 الحكيمى وكذا المراد فى غيره من الامثلة والتحقق أن ما قبل الفاء لما كانت علة غائية ومقصودا من
 الاخبار بما بعد الفاء للمتكلم فقد ظهر ان مقصوده ان ترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد ان يريد معنى
 يصلح لان يعتدلى أن يرتب عليه الا يرى أنه لو قال أشرف فقد أتاك الخوث انقطع وانعدم يكون معهما وجعا
 فليتم اسئل (قوله فان الواو للحال) اذا العلة تحقيقيةها غير ممكن لان عطف الجملة الخبرية على الجملة
 الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعمل للحال (قوله من باب القلب) وديان
 اعتبار القلب انما هو فى الخطايات وفى كلام البلغاء والتمسك به فى المقام الاستدلالى وما قد يصدر عن
 القوم سخيف (قوله أو هى حال مقدرة) وديان الحال المقدرة قليل فلا يعتمد فى المقام الا لزامى (قوله
 او الجمل الحالية الخ) وديان اقامة الجملة الحالية مقام جواب امر غير مرغوب ومتردد (قوله أو الحال
 وصف الخ) وديان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدى الذى هو ذو الحال لا للداء فلا
 يقتضى تأخر الحرية عن الاداء (قال المصنف ثم للترتيب مع التراخى) وأما قوله تعالى فاني غفار لمن تاب

عنده) أى عند أى حنيفه رحمه الله (والى الحكيم عندهما فان قال أنت طابق ثم طابق ثم طابق ان
 دخلت الدار فندمهما يتعلقن جميعا وينزلن من تبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم
 الشرط وعنده فى غير المدخول بها) أى عند أى حنيفه رحمه الله فى غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه أبى
 هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق فى تقديم الجزاء (يقع الاول) أى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال أنت طابق
 وسكت لان التراخى عنده انما هو فى التسكلم (ويبلغ الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول
 ونزل الثانى) أى وقع فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طابق وسكت ثم قال وأنت طابق (ولغا الثالث) لعدم

ليكون كلاما واحدا في متوقف أوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع مما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول أعني المستند أفيصير كانه قال طالق من غير طائف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وانما جعل أبو خنيفة رحمه الله) التعليق المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها المطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأضاد دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعطى الخبر والانشاء (قوله كان التكلم متراحيا تقديرا) جواب عن دليلهما من التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عثما قبله) أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصافي في الاول

وأمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان أو بعده اذ لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله أعلم اما اثبات الاهتداء والدوام عليه أو زيادته كما قال الله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وكل من الدوام والزيادة انما يكون بعد الايمان بزمان (قوله ثم الاتصال صورة كاف الخ) فيه بحث وهو انه قد تقدم انه اذا قال اعنتني ابى هذا وسكت ثم قال وهذا يعنى كل الاول ونصف الثاني فقد أثبت الشركة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة فان قيل بوجود الاتصال المعنوي هناك وكفايته في اثبات الشركة قليلا يكفاه هنا أيضا اذ قد أثبتته ثمة قبل بدلالة ثم فلا حاجة الى قوله ثم الاتصال الخ وأيضا لما وجد فيه الاتصال صورة ومعنى كما بين من تقريرنا لم يبق لقوله ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف وجه ويمكن انه يقال المسئلة في اعنتني ان هذا امينته على عدم التراخي والالم يتوقف على التغيير (قوله يخص الانشاء) يمكن ان يمنع الاختصاص بان حاصل كلام المصنف ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لم يكن في الانشاء أيضا كذلك اذ لا قائل بالفصل فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانه اتحاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا لا يلزم هذا المهدور هذا وفي قول المصنف ان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممنوع بحث وهو ان أحسنه الوقال لامر انه انت طالق عند الكان التكلم في الحال والحكم انما يتحقق في الغد مع كونه انشاء فان قلت التكلم متراحيا تقديرا كما في التعليق قلت ذكر صاحب الكفاية في بيان الصلح في الدين فرقا بين التمليق والتقييد ان التقييد يوقف بمنزلة الاضافة الى ذلك الوقت والاضافات أسباب في الحال بخلاف التعليق حتى ان من حلف لا يطلق امره فاضاف الطلاق الى الغد وقال انت طالق غدا بحث في عينه ولو علق بطلاقه عجيبي الغد فقال انت طالق

له بخلاف ما بعده من الصور قال (فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو الخ) أقول لم يعطف قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل وسط بينهما قوله ولما جعل هذا في حكم المنقطع مما قبله لان انتفاء وجه اثبات الشركة فيما ذكر انما يترتب على جعل هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه لم يفهم هذا قال (التعليل المذكور يخص الانشاء) أقول لا اختصاص له به لان حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لم يكن في الانشاء أيضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لا يجاد معنى

يد كره للعذر السابق
(نزل الاول والثاني) أي
يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كانه
سكت عنهما ثم قال أنت
طالق ان دخلت الدار
ولما كانت المرأة مدخولا
بها تكون محلا فيقع
تطبيقان (وتعلق
الثالث) لقربه بالشرط
(وان قدم) أي الشرط
(تعلق الاول ونزل الثاني)
وهذا ظاهر وانما جعل
أبو خنيفة رحمه الله
الستراخي راجعا الى
التكلم لان الستراخي في
الحكم مع عدمه في
التكلم ممنوع في الانشاء
لان الاحكام لا تستراخي
عن التكلم فيها فلما كان
الحكم مستراخيا كان
التكلم متراحيا تقديرا كما
في التعليقات فان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول
أنت طالق وليس هذا
القول في الحال تطبيقا أي
تلكما بالطلاق بل يصير
تطبيقا عند الشرط بل
للاعراض مما قبله
واثبات ما بعده على سبيل
التدارك فحجابه في زيد
بل محرو

قال في الحاشية ما حاصله
ان المجاز باعتبار ما كان
أو ما يؤول ان كان في الاسم
فالمراد باللفظ نفس الجملة

ولهذا قال زفر في قوله على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لأنه لا يملك إبطال الأول كقوله أنت طالق واحدة بل تنتين تطلق ثلاثا قلنا الاختيار يحتمل التدارك وذو العرف نفي انفراده (ذا إشارة إلى التدارك أي التدارك في الأعداد بكلمة بل يراده نفي الانفراد عرفا) نحو سني ستمون بل سبعون بخلاف الانشاء فإنه لا يحتمل الكذب (أي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (قلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء أي لما لم يكن الانشاء محتملا

نحو جاء في زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع أولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاختصاص كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) أي ولو كونهن الاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا لتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الأعداد يراده نفي انفراد ما أقربه أولا لانني أصله فكانه قال أولا له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستمون بل سبعون يراذ زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعاقب الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعاقب الثاني بشرط مقدمه مثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فيقع

للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك أي قوله أنت طالق واحدة بل تنتين (غير المدخول بها) فإنه اذا قال لتغيير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لمكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل تنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لتغيير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل تنتين (فانه يقع الثالث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام الاول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) أي ابطال المذكور (ويملك الثاني) أي الافراد المذكور فتعاقب بشرط آخر) أي تعاقب الثاني وهو قوله تنتين

اذا جاء الغد لا يحسن ولو اعتبر التسليم متراجعا تقديرا في صورة التقييد لما حلت في الحال فليتنا مل (قوله يكون للاختصاص كلام آخر من غير رجوع وابطال) هذا اذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل افتراه بل هو شاعر وهو هنا بحث وهو ان ما ذكره منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فان بل فيه لا يبطال وليس بطريق الحكاية ويمكن ان يدفع بان ابطال الاول حصل من الهمة لا لتكرار لان ام هي المنقطعة الكائنة بمعنى بل والهمة فيكون بل هو الحق للاختصاص اثبات انه المنزل من الله سبحانه (قوله لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه) أشار بالعطف التفسيري الى ان الرجوع هو المراد بابطال الاول فلا ينافي ما اختاره أولا من انه ليس معنى التدارك ان الكلام الاول باطل (قوله ثم تدارك ذلك الافراد) لا المنفرد حتى يراده انه لا يملك ابطال الاول اذ ليس هو في الحقيقة ابطالا بل اثبات أمر آخر معه بخلاف ما اذا اختلف الجنس ان قال المصنف لان المراد بالتدارك تدارك الكذب (رده جدي في فصول البدائع بان بل لتدارك الغلط والغلط أعم وعلل المسئلة بأنه كما يتلفظ بوجده مدلوله فلا يمكن اعدامه

بلفظ يقارنه في الواو جوب فيجب أن يرجع الى التسليم مطلقا دليل لهذا المحذور قال (المصنف رحمه الله تعالى) ان الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب أقول فيسه بحث لا ناسلنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب أن يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل التحريم لفظ الغلط مكان الكذب

بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق تنتين فاذا وقع الثلاث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق تنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فإنه للعطف على تقرير الاول فيتعاقب الثاني بواسطة الاول كما قلنا) أي بخلاف ما اذا قال لتغيير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الواو للعطف على تقرير الاول فيتعاقب الثاني بعين ما تعاقب به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والباقي كما قلنا في حرف الواو

بجلاف بل اعلم ان
لكن الاستدراك فان
دخل في المفرد يجب ان
يكون بعد النفي نحو
ما رأيت زيداً لكن عمراً
فانه بتدراك عدم رؤية
زيد برؤية عمرو وان
دخل في الجملة لا يجب
كونه بعد النفي بل يجب
اختلاف الجملة المتضمنة في
النفي والاثبات فان كانت
الجملة التي قبل لكن
مثبتة وجب ان تكون
الجملة التي بعدها منفية
وان كانت التي قبلها
منفية وجب ان تكون
التي بعدها مثبتة وهي
بجلاف بل في ان بل
للاعراض عن الاول
ولكن ليس للاعراض
عن الاول (فان أقر
زيد بعبد فقال زيد
ما كان لي قط

الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه قال غير الاسلام انه لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قبضته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
بالشرط لمتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طاقا ننتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين
لكننا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتعلق بعضهم بأن ذلك يجب
اللغة وهو ممنوع لبلده من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ننتين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير فامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما
لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معقبا لقصد ابطاله لانا نقول انما قصد
ابطال المعطوف عليه كالأحادثة لانفس الشرط والتعليق (قوله لكن الاستدراك) أي التدارك وفسره
المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمراً واذا توهم المخاطب عليهم
بجى وعمروا أيضا بناء على مخالطة وملاسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم أن زيداً جاءك دون
عمروا فبالجملة وضعتها الاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي
فيجب ان يكون ما قبلها منفيًا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهو يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها
منفيًا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتًا فيكتفي باختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول أم الثاني
ولا يخفى ان المراد باختلاف الكلامين نفيًا واثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد
لكن عمرو ولم يجئني أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بجلاف بل) ذكر النجاة انهما في عطف

حين هو موجود (قوله وفيه نظر اذ لا دليل الخ) أجاب عنه جدي في فصول البديع بأنه يقتضى اقامة
الثاني مقام الاول الذي أبطل اتصاله بالشرط بلا واسطة وإنما يمكن في وسعه ابطال الاول وجب تقدير
شرط آخر لا يعمل بقصد اذ لم يقدر لا اتصل بواسطة وليس بقصد وله كالحلف بيمين عكس الواو على قول
أي حقيقته فانه لتقرر الاول فيقتضى الاتصال بذلك الشرط بواسطة (قوله لكننا نقول لان سلم الخ) قال
الفاضل الشريف ولقال انه يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور في كلام غير الاسلام ان بل لما كان
لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قبضته شيئاً أحدهما الاتصال بذلك الشرط بلا واسطة
والثاني ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول الخ فاصل كلامه ان معنى بل موقوف على ابطال لان
الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه فلا يرد المنع (قوله كيف وقد أجمعوا الخ) رد عليه بان هذا
التقرير لتوضيح المنع لا لتصح اللفظ (قوله لانا نقول انما قصد الخ) يرد عليه بان مراد غير الاسلام انه اذا
أبطل المعطوف عليه كان لم يكن فكأن المعطوف عليه متصلًا بلا واسطة حكمًا فاذا لم يعتبر ابطاله
لكونه رجوعًا ينبغي ان يعتبر قصده الاتصال بلا واسطة لانه عليه لانه فقيه تغليب الزامى للتحقيق (قوله
أي التدارك) أشار الى عدم الفرق بين الاستدراك والتدارك في الاصطلاح زد المازعم البعض
ان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتي بعد
الاثبات والنفي والاستدراك لا يكون الا بعد النفي (قوله وفي المفتاح انه يقال الخ) فليكن على ما ذكر في
المفتاح لقصر القلب وعلى ما ذكره المحققون من النجاة لقصر الافراد وقد يعلق بين الكلامين بأن
مراد النجاة توهم انتفاء الجبى عن عمرو بعد نفيه عن زيد و مراد صاحب المفتاح توهم جيبى زيد دون عمرو
وفي صدر الكلام والتوهمان على الوجه المذكور يمكن اجتماعهما وفيه بحث لان المفرد وض لما كان
اعتقاد المخاطب الملاسة بين المتعاطفين بحيث يتوهم من انتفاء الجبى عن احدهما انتفاؤه عن الآخر فاما
ان يعتقد جيبتهما أو عدم جيبتهما فلا يتأتى التصور المذكور كما لا يخفى (قوله فهو لا يحتمل النفي) أي

الحقيقي حاصل للمسمي في
حال تعلق الحكم به فبقي
مبطل وآتوا النجاشي
أموالهم وأعصر حنجرًا
وضع الكلام على أن
يكون حقيقة الينم
حاصلة لهم وقت الايتاء
وحقيقة الحجر حاصلة له
حال العصر فلو حصل
المعنى الحقيقي في هذه
الحالة كما هو مقتضى
وضع الكلام لم يكن اللفظ
مجازا بل حقيقة فيجب
ان يكون الحصول في

زمان سابق لم يكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق لم يكون مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يبدل

النبي (رد الى المقرو يمكن أن لا يكون تكذيباً إذ يجوز أن يكون العبد معروفاً بكونه لا يذم وقوع في يد المقر فأقربه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفاً بانى لكنه كان في الحقيقة لعمر وبقوله لكنه لعمر وبيان تغيير لذلك النبي فيتوقف عليه) أي على قوله لكن لعمر (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فثبت حكمهما معاً لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينه اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع منى أو وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانت حكمهما معا فثبت موجبهما معا وهو النبي عن نفسه وثبوت ملك لزيد معا

الجملة نظيرة بل أي في الوقوع بعبد النبي والايجاب كما انما في عطف المفترقات تقيضه لاجتياز لا يجاب بعد الايجاب ولكن بما بعد النبي فكانه مظنة أن يتوهم انما في عطف الجملة مثل بل في معنى الاعراض فتفي ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران أحدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضمانى الاول واثبات الثاني حتى ان في جاء في زيد بل عمر وانتي محي زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لاجعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمر) في كتب الاصول لكنه لعمر وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تفيها على أنه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنبي أعنى قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقرو رداقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جواباً للاقرار الثاني أن لا يكون ردا بل نحو بلا حتى كانه صار قابلاً للعبد مقرباً له لعمر وفيكون النبي مجازاً كما اذا قال له على ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكه قط بل لعمر وقصير قوله لكن لعمر وبيان تفسيرها هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النبي عن زيد والاثبات لعمر ومعها الامتزاخ لان النبي حينئذ يصير رداً للاقرار ولا يثبت ملكية عمر ويحرم الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي اذا ادعى بكر دار في يد عمر واخاله وحمد عمر وفاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهب لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمر والمقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنبي وهو بيان تغييره فكانت حكمهما معا فثبت موجبهما

نفي ما بعده لان موجب الاستدراك بل لكن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله فيجب أن يكون ما قبلها متفياً ليحصل المغايرة كما لا يخفى (قوله وفيه اخباران أحدهما نفي والاخر اثبات) لكن النبي ليس من أحكام لكن بل يثبت ذلك بدليل وهو النبي الموجود فيه صريحا (قوله فيكون النبي مجازاً) فانه لما كان مدة في تصرف المقرو والآن قد وهبه المقرله لعمر فكأنه لم يكن له قط أو ان يشبه ما هو غير حاصل له الا ان يعلم يحصل له قط (قوله كما اذا قال له على ألف درهم وديعة) حيث يصير على الدلالة على الوجوب مجازاً للحفظ (قوله ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز) وقوله لكن لعمر ويصح قرينة لذلك أو يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي لكنه لم يكن لي قط بل كان لعمر (قوله فقال زيد باع بكر الدار الخ) قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له أما اذا قال ذلك في مجلس القاضي بكنهه لانه يعلم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة (قوله وهو بيان تغييره الخ) قبل هذا ضعيف فان القول بكون الدار لزيد لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى

وقال نحر الاسلام وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط فالصواب أن يقال السر في عدم قبول الانشاء والتدارك والابطال ان الغلط الانشائي اذا صدر لا يتخلف عنه موجب لما عرفت أنه ايجاد معنى بلقط بقارنه في الوجود بل يفسد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف الاخبار الجواز يتخلف مدلوله عنه قال (المصنف رحمه الله تعالى وقال زيد باع منى أو وهب لي بعد القضاء) أقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما

معا

فاما يكتب زيد مجازاً عن كتب زيد باعتبار ما كان في حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد (فيكون حجة عليه) أى على المقضى له (لاعلى زيد فيضمن

القيمة ثم ان اتفق الكلام

تعلق ما بعده بما قبله)

يرجع الى أول البحث وهو

ان لكن للاستدراك

فمنظوران الكلام

مربط أم لا أى يصلح

ان يكون ما بعد لكن تداركاً

لما قبلها أولاً فان صلح

يجعل على التدارك (والا

فهو كلام مستأنف) أى

فان لم يتسق أى لا يصلح

ان يكون ما بعدها تداركاً

لما قبلها يكون ما بعدها

كلاماً مستأنفاً (فحوائج

على ألف قرص فقال

المقرله لا لكن غضب

الكلام متسق فصح

الوصل على انه نفي السبب

لا الواجب) فان قوله لا

لا يمكن جعله على نفي

الواجب لانه لو حل على

نفي الواجب لا يستقيم

قوله لكن غضب ولا

يكون الكلام متسقاً

مربطاً فحلناه على نفي

السبب فلما نفي كونه

قرصاً تداركاً بكونه غضباً

فصار الكلام مرتبطاً

ولا يكون رداً لاقراءه بل

يكون نفي السبب

(بخلاف ما اذا تزوجت

الامة غير اذن مولاهما

بماة فقال لا أجزبه

النكاح لكن أجزبه

بماتين يفسخ النكاح

وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تين

بماة لكن يصح بما تين وذلك لما قال لا أجزبه النكاح

ذلك النكاح واثباته بعينه فعمل انه غير متسق فعمله

معا أعنى نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتج الى اثباته مأمعاً لانه لو حكم بالنفي أولاً ينتقض القضاء بصير الملك لعمرو والمقضى عليه فالاستدراك يكون اقراراً على الغير واخباراً بأن ملكه لغيره فلا يصح فالخاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود الغير حتى كأنها جملة واحدة فلا يفصل بينهما عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتأكيدها لاثبات عرفاً فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه أقر وسكت أو انه في حكم التأخر لان التأخير كيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قد يوجب اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيعمل عليه احترازاً عن الإغناء والتماقيد تماماً اذا كذب زيد في النفي لانه لو صدق فيه أيضاً ترد الدار الى عمرو والمقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبيضة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) إشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو والمقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكاً لعمرو والمقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو والمقضى عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمامه فيكون قوله ما كان لى قط مستلزماً لا مريين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكاً لعمرو وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتفق) أى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركاً لما قبلها امثل ملجاء في زيد لكن عمرو ويزيد قائم لكن عمرو وعدوماً كرمت زيد لكن أهنته بخلاف ملجاء زيد لكن ركب الامه ويزيد قائم لكن عمرو وليس بكتاب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيمنه تداركاً لمناقضات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كفي قوله لا لكن غضب حيث جعل على

على المتأمل المنصف (قوله وحينئذ لا حاجة الخ) أى حين ثبت ان الاستدراك بيان تغيير النفي لا حاجة في جواب ما يقال ان المقرله لما نفي الملك عن نفسه من الاصل كان استدراكه اقراراً للملك الغير للاخر فيكون مردوداً كفي المفصل (قوله وذلك بالتقديم والتأخير) باعتبار تقدم الاقرار وتأخر النفي اذ الكلام يحتمل التقديم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى ملاحظة كون النفي تأكيدياً بخلاف الوجه الثاني والفرق ظاهر (قوله وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن) قيل ضمان هذه الدار مبنى على ضمان العقار وذا عند محمد والشافعي أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غضب العقار غير متصور وعندهما وقيل اتفاني لانه ضمان بالقول والعقار مما يضمن كفي سرور البيع والرهن والبيع الفاسد وقال شمس الائمة الا ان أتلفها بالاقرار لغير فيضمن عند الكل كالضمان بالشهادة

اذ قال ذلك في مجاس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال (و حينئذ فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتأكيدها لاثبات الخ) أقول اعلم ان المقر اذا بدأ بالاقرار ثم نفي بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد بما كانت لى قط فهى للمقر له وضمن قيمتها للمقضى عليه اتفاقاً وأما اذا بدأ بالنفي فكذلك عندنا وعن زفران الدار ترد على المقضى عليه لان قوله ما كانت لى قط كاف في نقض القضاء وقوله لكن الفلان كلام مبتدأ

وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان يصح النكاح الاول بماة لكن يصح بما تين وذلك لما قال لا أجزبه النكاح انفسح النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بما تين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعمل انه غير متسق فعمله اقراره لكن أجزبه بما تين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهززه ما تين

مقيدوا بطل الوصف ليس ابطلا للاصل (قوله أولاً أحد الشئيين) فان كانا مفردين فهو مقيد بثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من أئمة النحوي والاصول الى انهما في الخبر لا شك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم أحد الشئيين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي أحدهما ولا يعطيه بعينه وقد يكون التشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل وانا أو اياكم لعل على هدى أو في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان أول الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير عامه انما يدل على ان أول يوضع للتشكيك والافهام أيضاً معنى يقصد افهامه بان يحجز المتكلم مخاطب به شك في تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فإنه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداءً وفي الامر للتخيير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام والتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أي فليكفر باحده هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يتمتع في التخيير بالجمع ولا يتمتع في الاباحة اسكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وجئنا ان كان الاصل فيه الخطر ويثبت الجواز بعرض الامر كما اذا قال بسع من عبيدي هذا أو ذاك يتمتع بالجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه الماء ور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال

لا أجزه بمائة لكن أجزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي المقيد واثبات مقيد آخر (قوله فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما) فيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم فيما اذا دخل أو على المحكوم به فهو يذوق أو عاقداً فانه يفيد جئنا ثبوت الحكم باحدهما لا الاحدهما ولو اعتبر الحكم الضممي وهو الحكم بالجمع وليسه لاحدهما لم يحتج الى ذكر الشق الاول أصلاً اذ يكون افادتهما حصول مضمون أحد مسدوداً كلياً واعتبار الحكم الضممي في بعض المواضع دون بعض تحكم (قوله فرد ذلك بان وضع الكلام الخ) فيه شائبة اثبات اللغة بالرأي (قوله وانا أو اياكم الآية) المذكور في معنى اليباب ان الشاهد في أو الاول ووجه التخصيص غير ظاهر وههنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الآية من قبيل اسماع مخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة أخرى بالضلال لمتفكر وفي انفسهم فيؤيدهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم السكاكيون في ضلال مبين فانه مناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني صرح به في المواضع وغيره حتى جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فلما أراد النبي عليه السلام انجاهم عن ورطة الجهل المركب ههنا هاداً هم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق) لانه موضوع له وكون التبادر اشارة الحقيقة لا يستلزم الحقيقة (قوله وما ذكره من ان وضع الكلام الخ) رد في حواشي فصول البدائع بان الكلام الذي يستعمل فيه أو كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون

نقل عنه رحمه الله تعالى انه قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاساق انما هو على اطلاق السكاك هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل وتقوم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجزى السكاك بمائة لكن أجزى بمائتين كان كلاماً غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النبي في الكلام المقيد راجع الى القيد والابانم العيب في ذكر القيد اجاب بالمنع بل

المترجم الذهبي للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبل الامتعة بمنزلة اليه تعالى منزلة البنات بواسطة تلمح أو تمك

حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحد كما حراً وقال هذا حر وهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا فن حيث انه قدس سره بانه يجب وزان يكون هي اذ المصنف رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله في بعض الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خبراً فان بقى في الحال مجازاً بالقوة لا مجازاً بالشارفة (قوله فلا بد ان تريد معنى لازماً) قبل عليه العساقفة في اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو

المترجم الذهبي للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبل الامتعة بمنزلة اليه تعالى منزلة البنات بواسطة تلمح أو تمك

انه اخبارا لغة توجب الشك
و يكون اخبارا بالجهول
فقدية أن يظهر ما في الواقع
وهذا الاظهار لا يكون
انشاء بل اظهارا لما هو
الواقع فلما كان للبيان وهو
تعيين أحد هما شيهان
شبه الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بالشبهين فن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية
الهل عند البيان حتى اذا
مات أحدهما فقال أردت
الميت لا يصدق ومن
حيث انه اخبار قلنا يجبر
على البيان فانه لا يعرف
الانشآت بخلاف
الاخبارات كما اذا أقر
بالجهول حيث يجبر على
البيان (وهذا ما قيل ان
البيان انشاء من وجه
اخبار من وجه وفي قوله
وكان هذا أو وهذا أيهما
تصرف صح فلهذا أي لما
قلنا ان أوفى الانشآت
للتخيير) أو جب البعض
التخيير في كل أنواع قطع
الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع
أيديهم وأرجلهم من
خلاف أو ينفوا من الارض
قلنا ذكر الاجزئية مقابلة
لانواع الجنابة وهي معلومة
عادة من قتل أو قتل وأخذ
مال أو أخذ مال أو تخويف)
فالقتل جزاؤه القتل
والقتل والاخذ جزاؤه
القتل أو الصلب وأخذ
المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم (على انه ورد في الحديث

المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين فالشك مع أو يحصل
من عدم دلالاته على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلا في مقامه لانه اما ان التشكيك والشك قد يخبر
عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشككت الامام في نفي الزوم من حيث يقصد ما افهام وجود معناه
لان يقصد بهما اتحادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع ان فرقه بين الشك والتشكيك في ان قصد
الافهام يتأفهما بهيد لانه اذ لنا في التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم منافي
للملزوم وفي قوله المنفي ههنا هو الثاني لا الاول منع ظاهر (قوله فيجب ان يجعل الجزئية ثابتة الخ) أو يجعل
هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء الجزئية احتراز عن الانغاء كذا في شرح البرزوي (قوله فيكون في حكم
الانشاء) اعلم بقول فيكون انشاء لئلا يتوهم انه انشاء من كل وجه فانه ليس كذلك بل انشاء من وجه
اخبار من وجه آخر كما ذكره المصنف (قوله أيهما تصرف صح) والقياس انه لا يصح هذا التوكيل
لجهالة المأمور ويصح استحسانا متوسع فيهما والجهالة مستدركة غير مفضية الى النزاع اما لو قال بع هذا
أو هذا فقيل لا قياس لان جهالة المتوكل به دون جهالة التوكيل كجهالة المقر به والمقر له والأصح
ان ههنا أيضا قياسا لان التوكيل بالبيع كالبيع فلا يصح مع جهالة المبيع واستحسانا لان الجهالة
مستدركة والمتوكل قد يحتاج الى هذا والتخيير لا يمنع الامتثال كالنكاح (قوله وادع أباردة) في بعض النسخ

هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العيب لولم يفسد الاحتراز عن مقيد آخر وأنت
خبر بان معنى نفي المقيد باعتبار القيد بمعنى أنه لا يدل على نفي أصله على الإطلاق بل رعايد دلالاته
على ثبوت الاصل مقيد بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل أئمة العربية
راستعمال الفقهاء فلا وجه لمنعه على ان يقول من ابتداء لان قوله لا اجزئية مماثلة لكن اجزئية
بما تبين فيسند نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر قال

يلزم

المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم (على انه ورد في الحديث

ليسلم فهو بمنزلة الذي في حد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب جله أبو حنيفة رضي الله
 تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث
 لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها اللام الخيارات بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
 فقط والصلب فقط لأن هذه الجنايات تحتل الاتحاد من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعذر من
 حيث أنه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العربيين
 بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس
 في بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به
 وعندهما يتعين الصلب بملا ظاهر الحديث (قوله ولهذا) أي ولكون أولاد الشيثين قال أبو يوسف
 ويحمد فين قال هذا حراً وهذا مشيراً إلى عبده ودأبته إن كاذمه باطل أي لا يثبت به شيء لأن وضع أو
 لأحد الشيثين أعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق
 على العبد والدابة غير صالح العتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق
 إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشيثين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
 ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة
 رحمه الله ما تعذر العمل بالحقيقة أعنى الواحد الاعم فالعبد والواحد المعين أولى من الغاء
 الكلام وباطل والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبيد له فإنه يجبر على التعيين بخلاف
 ما إذا قال في عبده وعبد غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبداً غيراً أيضاً يحمل لإيجاب العتق لكنه
 موقوف على إجازة المالك (قوله ولو قال لعبيد الثلاثة هذا حراً وهذا وهذا) عطفاً للثاني بأول الثالث
 بالواو يعتق الثالث في الحال ويختبر في الأولين ويمن أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد
 الأولين وتشمرك الثالث فيه أسبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حراً وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ
 من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين
 الأول والآخرين لأن الثالث عطفاً على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع أنف التثنية فكأنه قال
 هذا حراً وهذا إن كانا حراً لا يكلم هذا أو هذا وهذا فإنه يختص بالأول أو بالآخرين جميعاً لا بشأن واحد
 أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل إلا أن ما ذكرنا أخرج لوجهين تفردت بهما والأول مأخوذ
 من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حراً ولا يصلح خبر اللاتنين فيقال
 للواحد حراً والآخرين حراً ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراف في الخبر المذكور والأثبات
 خبراً حرمته لا لاثبات خبراً آخر مخالفاً له لفظاً وإنما جازى في مسألة العيين فإن الخبر يصلح للاتنين يقال

بالباء الموحدة المضمومة والبدال المهملة في بعضها أبا برزة هلال بن عويم الأسلمي بالبلاء الموحدة المفتوحة
 والزاي المجمة وهو الواضح (قوله وعندهما يتعين الصلب) قال الفاضل الشريفي المحقق هذا ما ذكر
 في الكشف وهو مخالف لما في الهداية حيث قال فيها وعند محمد يقتل أو يصلب ولم يقطع وأبو يوسف مع
 أبي حنيفة وذكر في الكفاية أن قول أبي يوسف مثل قول محمد في عامة الروايات انتهى وما ذكر في
 الاسترار يوافق ما في الكشف وقال فيه وهو الواضح عندنا وما في المنظومة يوافق ما في الهداية (قوله وفيه
 بحث لأن إيجاب العتق الخ) قال الفاضل الشريفي أوجب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به
 أحد من الفقهاء بل يتعلق به العتق هو الذات المهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بين الأفراد والذات
 المهمة من حيث أنها دائمة بين العبد والذات لا يصلح محالاً للعتق فيبطل قوله وصار لغوا من الكلام
 وهذا معنى كلام المصنف لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من الكل (قوله فإن الخبر يصلح للاتنين)

لأن الجنايات تحتل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حراً وهذا مشيراً إلى عبده ودأبته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال أبو حنيفة في قوله على الواحد المعين مجازاً إذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيد الثلاثة هذا حراً وهذا وهذا يعتق الثالث ويختبر في الأولين كأنه قال أحدهما حراً وهذا يمكن أن يكون معناه هذا حراً وهذا إن كان بين الأول والآخرين لكن حمله على قولنا أحدهما حراً وهذا أولى لوجهين الأول أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حراً وهذا وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حراً وهذا إن حران لفظ حرم مذكور في المعطوف عليه لاللفظ حران فالأولى أن يضره في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني أن قوله أر هذا معبر لمعنى قوله هذا حراً قوله وهذا غير مغير لمعني

كأنى اطلاق الشجاع على الجبان أو تغال كفى اطلاق البصير على الاعشى أو مشاكسة كفى اطلاق

البيئة على جزاء البيئة وما أشبه ذلك ورد في السهيد الشريفي قدس سره بأنه يلزم منه (٤٧ - تلويح - أول)

تخلف على ان تحقق
العلاقة لا يوجب صحة
الاستعمال لجواز ان
يكون هناك مانع منه
فلا يدل الاتفاق على عدم
الإطلاق على ان العلاقة
فيما ذكر ليس هو الوجود
الذهني (قوله أو خارجا
عنه الخ) أي لا يكون
أحدهما جزء الآخر ولا
يتحقق بينهما علاقة
الجزئية وهذا نظير
ما قالوا في دلالة الالتزام
ان المراد من الخارج
ما لا يكون عين الموضوع
له ولا جزء أي يعتبر فيها
حيثية لا حيثية العينية
ولا حيثية الجزئية هذا
(قوله وهو الشجاع الخ)
فان قيل الاستعارة قد
تكون باعتبار جامع
داخل في الطرفين أو بشكل
لهما كافي الإطلاق
التقطيع بمعنى ازالة
الاتصال على التقريب
بمعنى ابعاد افراد الجماعة
بجامع ازالة الداخلة
في مفهومهما كما قال الله
وقطعناهم في الارض أجمع
وأطلق المشفر وهو شفة
الابل على شفة الانسان
أوجب بان المراد ان
اللازم الذي حصل له
الجامع هو وصف للمدلول
الحقيقي المألوم وهو
لا ينافي الجزئية على ان
الشكل داخل في الوصف

لا كأم هذا ولا كأم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سبب الامتناع لان المقدر قد يتغير
المذكور لفظا كما في قولك هذا جالسته وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا و أنت بما عندك راضى والرأى مختلف

يجعله المصنف سببا للارولية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى في مثل أعنت هذا أو هذا
وهذا ومقتضى كلام السيرخسي أن يكون التعبير بين الاول والاخير بمنزلة أعنت هذا أو هذين كما
في مسألة اليمين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة أعنت أحدهما وهذا كافي هذا حرا وهذا حرا وهذا
أن يقول على الوجه الاول لا نسلم أن التقدير هذا حرا وهذا حرا بل هذا حرا وهذا حرا وهذا حرا وهذا حرا

المرد بان الخبر المسند لا الحكم فاهم بطلقون الخبر على المسند (قوله وقول الشاعر نحن بما عندنا
البيت) يريد ان قوله راض خبر أنت وخبر نحن محذوف وهو راضون وهذا مبني على ان تقدير الموصوف
خلاف الظاهر والافيجوز كونه خبر الاول بتقدير موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى أي قوم راض كما
صرح بمثله في شرح المفتاح في قوله وقيل ما هم وقد تكلف بعضهم في البيت فرغم ان نحن للمعظم
نفسه وان راض خبره وقيل نظر لان المحفوظ في مثله وجوب المطابقة نحو قوله وانما نحن نجني ونميت
ونحن الوارثون وأما قول الشاعر

والمسجدان وبيت نحن عامراه * لنا وزمزم والاركان والستر

فحول على الحدف والاصل طامره فحذفت الواو اجترأ بقوله

اذا ما ساؤا ضرنا من سواهم * ولا يأتونهم أحد ضرارا

(قوله ومقتضى كلام شمس الأئمة الخ) لان التعليل الذي ذكره في هذا حرا وهذا عبد لا يجرى في نحو
أعنت هذا وهذا وقد يقال التعليل المذكور وان كان يختص بامثال الصورة المذكورة الا ان
حكم مثل أعنت هذا أو هذا وهذا يفهم من علة عامة مشتركة بينهما وهي ما قاله نجر الاسلام ونقله
الشارح بقوله لان سوق الكلام لا يجاب العتق في أحد الاولين الخ وأما مسألة اليمين فالقياس فيها أيضا
ما ذكره وهو قول زفر ولا يكتم اختاروا الجواب الذي ذكره لما ذكر في شروح الجامع الكبير (قوله وانما
أن يقول الخ) أجب عنه في فصول البدائع بان الظاهر عند تقدير الخبر اكل أن لا يجتمع معي أحد شتى

(ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى في مثل أعنت هذا الخ) أقول يمكن أن يقال المقصود من الوجه الاول
الاشعار بان التعبير لو كان بين الاول والاخير في صور الاثبات كما ان لم يكن كذلك في هذا حرا وهذا
فلازم ترك الاول فلم نقل به لئلا يلزم ذلك على انه لا يجب جريانه في ذلك لجواز ان يختص بامثال تلك
الصورة ويستفاد حكم أعنت هذا أو هذا وهذا من علة عامة مشتركة بينهما وهي ما افاده الامام نجر
الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لا يجاب العتق في أحد الاولين الخ وأما مسألة اليمين
فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر ولا يكتم اختاروا الجواب الذي ذكره لما ذكر في شروح الجامع
الكبير ان الثابت بكلمة أو ههنا نكرة في موضع النفي وأوجب العموم على طريق الافراد فكان تقدير
صدر الكلام لا كأم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الأفتراق
بقوله والله لا كأم فلانا ولا فلانا لا يثبت الا بتكليمهما أو يقول والله لا كأم فلانا ولا فلانا فإنا فإنا كأمه ووجب
الحث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا قال (ومقتضى كلام الامام السيرخسي الخ) أقول يعني ان مقتضى
قوله وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين أو يكون التعبير في مثل أعنت هذا أو هذا وهذا
بين الاول والاخيرين وقد ضعف صاحب الكشاف كلام الامام السيرخسي حيث قال بعد ما نقله ولا
يخاو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال (وقائل أن يقول على الوجه الاول

يكون

على ما صرحوا ان الصفة اظاهرة المشتركة ففهما أعم من المحسوس كافي استعارة الورد للحد

والمعقول كافي استعارة الاسد للرجل الشجاع واعترض عليه بان اللازم الذي استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع
فظاهره ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطاقتا فهو ليس بمشبهه ٢٧١ بالاسد بل هو الانسان الشجاع

خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه وبان القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلا لا يصح ضرورة ان معنى اسم الاسد حاصل لذاتها الشجاعة في الجملة أوجب عنه بان المصنف رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي هو الشجاع فاللفظ يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل للمعنى المجازي فاندفع الامر ان ذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام بحسب للاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي اذ يكفي في الاستعارة عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر الاستعارة في التشبيه بل كون الوصف يتنافاه أن يختاران اللازم هو الشجاع مطلقا

يكون المقدر مثل الملقوط وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التشبيه لا يقال يلزم كثرة الحذف لانه قول مشترك الا لازم اذا التقدير فيما هو المختار هذا حرا وهذا حرا كما يلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الجزية القاعة بكل تغير حرة الا حركا في جامع زيد وعمرو ولو سلم فعارض بالقرب التمييز وقال في حواشيه كالوقال هذا حرا وهذا حرا الظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكرة تقدير اشارة افراده بالحكم المستقل لا يشرى به كافي مشبهة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثاني بالشرط لافراد خبره بالذكرة وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكرة بل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملقوط على الملقوط فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كانا كلاهما ملقوظين أو مقدرين وقال الفاضل الشريف أوجب بان المعطوف في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلذا يحكم على شيء منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخيرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير معنى هذا وهذا في معنى هذا ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا للتشبيه لاسر وحرا كذهب اليه الشارح وتظيره ما سمع من أئمة النحاة انهم يقولون في حواشيه ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منهما واللازم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت من فأنهم اعتبروا المتعدد صورة متحد احكاما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا للدلالة

الخ) أقول أوجب بان المعطوف بأو في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعطف الثالث على الثاني بالواو ولهذا لم يحكم على شيء منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الوسطى فعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الاولين ومجموع الصفتين الاخيرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير هذا وهذا في معنى هذا ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا للتشبيه وهو حرا لاسر وحرا كذهب اليه الشارح وتظيره ما سمع من أئمة النحاة انهم يقولون في حواشيه ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منهما واللازم التناقض بل في المجموع من حيث هو وان أردت ان تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت من فأنهم اعتبروا المتعدد صورة متحد احكاما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا وليس بشيء لان قياس ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والاخر لكونهما متقابلين جعلتهما الواو التي بينهما في حكم صفة واحدة وكذا الظاهر والباطن وأما الواو الوسطى التي في والظاهر فقد جعلت بين المتقابلين الثانيين وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير لا ينافي ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فانه جعل المتعدد في حكم الواحد فيما ليس بواسطة الواو بل بمعنى في نفس ذلك المتعدد وهو مفقود فيما نحن فيه فلا رجة فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا رجة لان يصير هذا وهذا في معنى هذا ان وأما التظير بما سمع من أئمة النحاة بعد من الاول لان حواشيه متحدا من معنى قطعاً معناه ما من فإين

ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه هذا (قوله فاذا كانت الاصلية الخ) قيل عليه في هذا تسلية ما منعه في صدر الكتاب من اطراف تعريف الاصل بالمحتاج الى مورد يتجزأ ان يكون قوله فيكون الحزب أيضا لا تشبيهه بالجزء الا ان كان كونه ابيد وقيل

بين الاول والثاني بسلا
توقف اول الكلام على
الثابت فصار معناه
أحدهما حرث قوله وهذا
يكون عطف على أحدهما
وهذان الوجهان تفرد
بهما ما خاطري (واذا
استعمل أرفق النبي يتم
تخوولا لا يطع منهم - أتما
أو كقورا أي لا هذا ولا
ذاك لان تقديره لا يطع
أحدا منهم ما فيكون نكرة
في موضع النبي

وكون المعطوف عليه كورا صريحا وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله
لان الواو والتشريف في مقتضى وجود الاول) قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل هو جيبه فانه اذا لم يكن هذا
التشريف بل كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريف الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده أو الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية
أحد الاولين (قوله واذا استعمل أرفق النبي) خبرا كان أو انشاء بعم النبي كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه لان أول احد الامرين من غير تعيين واتقاء الواحد المهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع
فقوله تعالى ولا تطع منهم أتما أو كقورا معناه لا تطع أحدا منهم ما وهو نكرة في سياق النبي فيم وكذا
ما جاء في زيد وعمرو فان قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهو مرته حينئذ
منقابلة عن الواو وجعه أحاد وقد يكون اسما لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى
والمجموع وهو مرته أصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقوله
ان أول احد الشيئين وان مثل اضرب زيد أو عمرو في معنى اضرب أحدهما لا يجوز أن يحمل على الثاني

الواو على ما يؤيد كد امر الاتحاد وهو الجمعية (قوله وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله الخ) أجاب في فصول
البدائع بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة على المطلوب
بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغيره قطعاً وقال الغاضل الشريفي مجيباً عن الاعتراض لا يخفى
ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد أثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو وليس الاثبات المجيء
لعمرو ومجئى زيد على حاله بلا تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريف بل كان له أن يختار الثاني وحده
فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمنزل هذه المغيرات والالزام أن يكون منطلق مغيرا لا بد لانك اذا قلت
زيد فلانك أن تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لا أول
انتهى وقد يدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغيير في الثاني لان عطف الثالث بالواو على الثاني
المعطوف بأو على الاول يقتضى ههنا تشريف الثالث مع الثاني في انهما مقابلا للاول وموجباً للتغيير
بينهما وبين الاول ولو لا هذا التشريف بل كان له أن يختار الثاني وحده وبغده ليس له ذلك فيتمتع به عند
تموت التشريف بل حكم شريحي يخالف ما يتعلق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ولا يستعمل
في الايجاب أصلا) ذكر في المطول انه لا يستعمل في الايجاب الامع كل واحد كذا في حواشي شرح
المفتاح انه لا يستعمل في الايجاب أصلا كلفظ أريم وارم بل المستعمل فيه ما يتميز به متعلقه والظاهر
أن ما ذكره ههنا موافق لما في حواشي المفتاح ويحتمل على تقدير أن يكون ترك الاستثناء اعتمادا على

هذا ما نحن فيه قال (وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله وهذا ليس بمغير الخ) أقول أجيب بأن مغيرة
الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على
الاول ومغيره قطعاً ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه بان المعترض يمنع عدم مغيرة الثالث ويبين
التغيير بطريق أسند على وجه لا يشبهه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة فيه هذا الاسلوب وقيل لا
يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد أثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو وليس الاثبات مجئى
زيد على حاله بلا تفاوت ولا دخل له في المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا وأما قوله
فانه اذا لم يكن هذا التشريف بل كان له أن يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمنزل هذه
التغيرات والالزام أن يكون منطلق مغيرا لا بد لانك اذا قلت زيد فلانك أن تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا
ضمنت اليه منطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود
التغيير في الثاني دون الاول لان الثالث اذا لم يعطف بالواو وكان التغيير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث

عرفت ان تحقق جهة
الابا في الشيء لا يوجب
صحة الاطلاق عليه إلا
تري ان تحقق معنى
الاضافة فيما أضـيف
بواسطة حرف الجر
لا يوجب صحة اطلاق
اسم المضاف اليه هذا
(قوله كالعلة مع المعول)
قيل وانما لم يقل كالسبب
مع السبب على ما مر لان
منه ما هو سبب محض
ليس في معنى العلة
والسبب لا يطلق عليه
مجازا وورد بان المصنف
وجه الله انما مثل بالعدة
مع المجلول الذي هو علة
غائية فلو قال كالسبب
مع السبب الذي هو
مقصود منه لم يكن بين
العبارتين فرق ولم يتنقض
بالسبب المحض صلى ان
الاصـل ههنا معنى
ما ينتقل منه الى الفرع في

الجملة فلم لا يجوز أن يكون سبب السبب المحض كذلك (قوله يستلزم الجزء البطل) كاليقينه على وهو

المجموع أي لا بحيث

يفعل أحدهما لأنه

حلف على أنه لا يفعل هذا

المجموع فلا بحيث يفعل

البعض بل يفعل المجموع

منفاهم العرف فانه بعد

فيه الشخص الذي

قطعت يده أو رجله عنه

الشخص الذي قبل القطع

بخلاف الرقبة والرأس

وغيرهما من الأعضاء

الرئيسة مما لا يبيح ببيان

الانسان بدونه فالكل

يستلزمه الجزء دون

القسم الاول على هذا

التفاهم وأما صحة اطلاق

العين على الرقيب لو سلم

عدم اشتراكه وقد نص

عليه في كتب اللغة

فكأطلاق اللسان على

الترجمان من حيث انه

موصوف بهذا الوصف

لا يوجد بغير العين

واللسان قال في المناشئة

فان قلت كيف يصح قوله

يستلزم الجزء التكل مع

قوله فان الانسان لا يوجد

بدون الرأس والرقبة فان

هذا يجب أن يكون

الانسان هو الكل

مستلزم للجزء وهو

الرأس والرقبة فلنا لا يزيد

بالمستلزم واللازم

مصطلح أهل الجدل بل

زيد مصطلح أهل الحكمة

والبيان فان أهل الحكمة

ريدون بالوازم المهامة

فإنها يقولون الخاصة لازمة للمهامة ولا يقولون هي لازمة لها وأهل البيان يقولون الحجاز لفظ يطلق على لازمه واليكناية لفظ يراد

وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي أحد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاء في أحدهما أو أحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان مولىا منهم جميعا ولو قال لا أقرب احدا كما كان مولىا من واحدة لا منهم جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة بصيغة ومعنى ولا يعم شئ من دلائل العموم فكذا وقعها في موضع النفي بخلاف كلمة أرفاها قد تغلبها العموم بوقوعها في موضع الابانة فالاولى أن يفسر أو بأحد من غير مضاف كذا كره المصنف الا انه لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) اشارة الى الرد على من زعم ان أو في

الشهرة أو على ما ذكره ثمة أو يكون المراد لا يستعمل في الإيجاب منفردا فلا يحتاج الى الاستثناء (قوله وهو ظاهر بل على الاول) وجه الظهور ان أحدا بذلك المعنى لا يستعمل الا في ذوى العقول اذا يصلح غيرهم لان مخاطب فلا يجوز أن يفسر أو المستعملة فيهم وفي غيرهم به ويحتمل أن يكون وجهه عدم وقوعه في الإيجاب كما سأتى ثم نفي كون المراد من الاحد هو المعنى الثاني تخفيفا للمقام ولا دخل له في الاعتراض فانه لو حمل على المعنى الثاني كان الاعتراض بحاله اذ ليس فيه دليل العموم حينئذ أيضا وهو وقوع النكرة في سياق النفي فان قلت لا احتياج في كون الاحد بالمعنى الثاني مفيد للعموم اى كونه في سياق النفي لمعنى نفس اللفظ من العموم كما أشار اليه بقوله وهو في معنى العموم قلت لو كان كذلك لزم أن يعم في الإنبات أيضا ولا فائده (قوله كان مولىا منهم جميعا) فيمضى المستد بانها جميعا وأما في احدا كما فيمضى المدة لاحدهما والخييار اليه (قوله فالاولى أن يفسر أو) أراد بالاحد ههنا الاحد بالمعنى الثاني بقريته قوله الا انه لا يصح في الإيجاب ففيه بحث لانه مناقض لما ذكره أو لا من أنه لا يجوز أن يحمل أحدهما على المعنى الثاني وان ذلك ظاهر اللهم الا أن يقال مبني منه أو لا وقوعه في الإيجاب وقد أشار ههنا أيضا الى ذلك بقوله الا انه لا يصح في الإيجاب فتأمل (قوله كذا كره المصنف) حيث فاء في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما إذ كفور الا ان تقديره لا تطع أحدا منهم (قوله الا انه لا يصح في الإيجاب) قال الفاضل الشريف هذا انما يستقيم في أحد بالمعنى الثاني وأما بالمعنى الاول منكره اعموع قبل هذا ذهول عن مراد الشارح لان مراده ان الاحد على مسئلة الجامع لا يكون بالمعنى الاول لانه خاص حقيقة ومعنى فلا يعم كما مر بل يتعين أن يكون بالمعنى الثاني الا انه لا يصح في الإيجاب بدون كلمة كل وقد قالوا ان أو لاحد الشئيين والمختار عندي ما أشار اليه الشريف وهو أن يعتبر أو واحدا من غير المعنى الاول وكونه خاصا اذا كان معرفة كافي مسئلة الجامع اذ قد عرفت انه لا يصح أحد على المعنى الثاني لاختصاصه بذوى العقول لا لوقوعه في الإيجاب في قولهم أو لاحد الشئيين لاحتمال أن يراد لفظه مراد ائمة معناه كانه قبل أو مرادف لاحد ولا

على الثاني كان التخيير بين الاول والاخيرين بلا مربة وأما قوله فانه اذا لم يكن الى آخره فما لا ينبغي أن يلتفت اليه كاذ كره جاز الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك الخ كلامه ههنا صريح في ان مراد صاحب الكشاف ان أو في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دللت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان أو فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فتفيد نفي العموم بصرحجه بلا احتياج الى القرينة حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم لو عطف أحد الأمرين على الآخر أو ثم سلب عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف أو نفي أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبتة وههنا قد تعذر الاول للزوم لتكرار قسمين الثاني لخصه ان العموم انما عطف نفي العطف بأولا في عطف النفي فقوله أو كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر وأما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن

فإنها يقولون الخاصة لازمة للمهامة ولا يقولون هي لازمة لها وأهل البيان يقولون الحجاز لفظ يطلق على لازمه واليكناية لفظ يراد

على ان المراد أحدهما
 في النفي أي لا يفعل أحدا
 منهما الا هذا ولا ذلك
 (بار لا يكون للاجتماع
 تأثير في المنع) أي دلالة
 الدليل على ان المراد
 أحدهما انما ثابت بأن
 لا يكون للاجتماع تأثير
 في المنع واعلم ان هذا
 اليمين للمنعم فان كان
 الاجتماع الامر بن تأثير في
 المنع أي انما المنع لا جل
 الاجتماع فالمراد نفي
 المجموع كما اذا حلف
 لا يتناول السمك واللبن
 فهنا للاجتماع تأثير في
 المنع فان تناول أحدهما
 لا يحنث اما في الصورة
 الاولى فالدليل دال على
 انه انما حلف لا جل ان
 كل واحد منهما محرم في
 الشرع فالمراد نفي كل
 واحد منهما فيحتمل بفعل
 أحدهما وأيضا كان
 الواو للجمع فانها أيضا
 نائية عن العامل فيحتمل
 ان يراد لا يفعل المجموع
 فلا يحنث بفعل واحد
 منهما ويحتمل ان يراد
 لا يفعل هذا ولا يفعل
 هذا فينته عن اليمين
 فيحتمل بفعل كل واحد
 منهما فيحتاج الى الترجيح
 بدلالة الحال وهو
 ما ذكرنا فاحفظ هذا
 النص فان بحث بديع
 يحتاج اليه في كثير
 من المسائل

الآية بمعنى الواو وتنبه على الجواب عن مسألة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا ولا هذين فيحتمل بالاول أو بمجموع الاخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فان أوفى النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعملت في النفي فهو نسي أحد الامر بن فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية أو مقالية على انه لا يقاع أحد النفيين فينبذ فيفيد عدم الشمول كما ذكر جارا الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهورها مشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم يكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يعمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لام الجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون نفي واحد الا ان يدل قرينة حالية أو مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا أو يأكل مال اليتيم وكذا إذا نفي بالزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمر وقالوا انما قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذلك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع

كلام في جواز استعماله في الايجاب حينئذ فيتام (قوله وتنبه على الجواب عن مسألة اليمين) وهي التي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فان يحنث بالاول أو بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده (قوله اعلم ان أو اذا استعملت في النفي الخ) أراد باستعمال أو في النفي ذكرها في صورة النفي أو اجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي بان ينصب النفي على العطف بأو فاصل كلامه ان أو اذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جاء في زيد وعمر وقال الظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف بأو حينئذ يعتبر شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا يقاع أحد النفيين فينبذ يعتبر النفي أو لا ثم عطف أحد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كافي الآية الكريمة على ما ذكره جارا الله العلامة وهذا بعينه ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف أحد الامر بن على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي ممثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف بأو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا تعدد الاول للزوم التكرار فتعني الثاني فاندفع بهذا التقرير ما يشوههم من ان كلامه ههنا مخالف لكلامه في شرح الكشاف فان كلامه ههنا صريح في ان مراد الكشاف ان أو في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي لان القرينة وهي لزوم التكرار دال على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان أو في الآية في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم نصريحه بالا احتياج الى القرينة (قوله انه يدل على عدم الفرق الخ) يريد به تقرره مذهب الاعتزال قال في فصول البدائع وجوابه من وجوه

المحذوف على معنى لم تكن آمنت كسبت هذا كلامه هناك والصواب ما قال هنا أما أو فلا ن عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت ولم تكن المقدر معطوف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات وأما نائية اولان أو في مثل لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت

قلعدم

يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك الدار فان دخل الاولى أو لا حث وان دخل الثانية أو لا بر

أقسام المجاز (قوله فان كلامهما استخلاف بعد الموت الخ) قال في الهداية والموصى به ملك بالتصويل خلافا لفرجه الله وهو أحد قول الشافعي هو يقول الوصية أخت الميراث اذ كل منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث ثبت من غير قول فكذلك الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد فلهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك أحد اثبات الملك غيره الا بقوله اما الوثائة خلافة حيث تثبت فيها هذه الاحكام فتثبت جبراً من الشرع بغير قبول الا في مسألة واحدة وهي ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استصحاباً (قوله ينبغي ان يلفظ الهبة الخ) ومن شرائطه ان يطلب منها النكاح لا التمكين من الوطء فانه لا يكون نكاحاً وفي بعض الفتاوى النية وذكرهم في الأئمة البر خشي انها ليست أصلاً لعدم اللبس كقولهم

حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال اعترق هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أي يستعار أو حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لزمك أو تعطيني حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لازل منك حتى تعطيني حتى قصار أو مستعاراً حتى والمناسبة ان أول أحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيارات طاع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية طاع بالفعل وهذا معنى قوله لان أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع نحو جود الاخر كما ان الخيارات يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النجاشي الى ان أو هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني أو الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الامر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقبوا منهم أو يعذبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما أن يهلكهم أو يرحمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك بالنصب كان أو يعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أو لا حث ولو دخل الثانية أو لا بر في عينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس مستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال أو ادخل تلك البار فاعطفا الا انه يحتمل أن يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الامرين عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حثت والا فلا ويحتمل أن يكون عطفا على الفعل

وقد يجاب بان المأمور به في التخيير أحدهما لا المجموع فالإتيان بالمجموع لم يكن اتياً بالمال مؤبوه الا باعتبار اشتماله على المأمور به فالوجوب يسقط بالاتيان الاول والايمان الثاني يكون بحكم الاباحة الاصلية (قوله اذ ليس قبله مضارع الخ) اعترض عليه بان فقد ان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجملة لا يوجب الاشتراك في الاعراب الا يرى الى قوله

لانته عن خاتق ونأق مثله * طار عليك اذا فعلت عظيم

فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله وقد يجاب بفتح كون الواو والعطف ولا يخفى انه كلام على السند ويجوز أن يكون مانعاً من هذا الاختلاف من خواص كلمة أو اذ قد تقر في قواعدهم ان لبعض الحروف من الاختصاص ما ليس لبعض (قوله اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي) ان قلت فواجهه ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما في قوله تعالى ألم نشرح لك صدور الخ من انه مؤول بالمثبت لان الاستفهام انكارى وانكار النفي اثبات ولهذا صح عطف قوله ورضعنا عليه قلت وجهه انه لو لم يؤول به لزم عطف الاخبار على الانشاء فيما لا محل له من الاعراب وهذا لا يجوز اتفاقاً وليس مدار التماويل على عدم صحة عطف المثبت على المنفي (قوله حثت والاقتلا) ففي ثلاث صور لا يثبت

ذليله آثم أو كفور أو آية التكفير قال (قوله قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى الخ) أقول قال صاحب الكشاف وتبعه الشارح قال أحبا بنا اذا قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل هذه الدار الاخرى ان أو في هذه المسئلة بمعنى حتى فثبت بدخول الاولى أو لا وان دخل الاخرى أو لا بر في عينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحرر فتركت الحقيقة وحلت على الغاية مجازاً كذا ذكر في عامة مروج الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاشي فان النفي يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو

أما أفضل أو أخس وقد دخل على جملة مبتدأة

نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول القدم لوقوع أو في النفي فيحتمل بدخول أحدي الدارين أيتهما كانت كما إذا خلف لا تكلم زيدا أو عمرا وبهذا يظهر أن أو في قوله تعالى لأجنح عليكم أن طلقت النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا والهين فريضة طائفة مقيدة للعموم أي عدم الجناح مقيد بانتفاء الأمرين أي الجماعة وتقدير المهور حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي تبعه بإيجاب مهر فيكون تفرضا مجزوماً عطفاً على تمسوهن ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أنه منصوب بإضمار أن على معني الا ان تفرضا أو حتى أن تفرضا أي إذا فرجها المحاممة فعدم الجناح ممتد إلى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لم قبلها سواء كان خبراً أمه كما في أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون طائفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الأعراب وقد تكون ابتداءً تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية

وهي دخولها وعدم دخولها ودخول الثانية دون الأولى وفي واحدة يحتمل وهي المذكور في الشرح (قوله ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب الكشاف) اختار ههنا كون الواو للعطف في حواشي الكشاف خلافاً حيث قال ثمة فإن قيل لم لا يجعل أو عاطفة لتفرضوا على لم تمسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المسيس ولا فرض المهر لما تقرران أو في سياق النفي بقيد العموم أوجب بان العطف يومهم تقدير إعادة حرف النفي أي أو لم تفرضا فيقيدان شرط عدم وجوب المهر أحد النفيين لأن في أحد الأمرين أعني نفي كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم هو اللفظ وسواء جعلها ناصبة أو عاطفة فهو بحاله وكلا الوهم في تقدير كونها ناصبة فكذا في تقدير كونها عاطفة على المنفي المجزوم بل وأجاب بان عموم أو في سياق النفي مما قبله فوع خفاء حتى ذهبوا في نحو ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً إلى تأويلات وقد أمكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه فحمل الكلام عليه على أن سياق وان طلقتهم وهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أنسب بان يكون بعد الحكم بانه لامهر إذا كان الطلاق قبل المسيس الا ان يوجد أو إلى أن يوجد تسمية المهر أي فاذا كان ذلك حتى وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف ما لو قيل لامهر ما لم يوجد شيء من الأمرين فان المناسب حينئذ أن يقال فان وجد هذا الحكم كذا أو ذلك فكذا (قوله سواء كان جزأ منه الخ) يشير إلى ما ذكره من أن مدخول حتى الجارة يجب أن يكون جزءاً أخيراً مما قبله أو ما يلاقى آخر جزء منه وذلك لأن الفعل المعدي يحتمل الغرض الوضعي فيسه أن يقتضى ما يتعلق به شيئاً فشيئاً حتى يؤدي عليه وذلك الغرض إنما يتحقق بذكر آخر جزء من الشيء أو ما يلاقى آخره ثم كون مدخولها آخر جزءاً مما يحسب الضعيف نحو قد قدم الناس حتى المشاة أو القوة نحو مات الناس حتى الانبياء عليهم السلام أو بحسب الحس نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس أو بحسب الدخول في العمل نحو أكلت السمكة حتى رأسها (قوله فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها) أي أكثر النجاة على أن ما بعدها داخل في حكم ما قبلها ففي أكلت السمكة حتى رأسها ونعم البارحة حتى الصباح أكل السمكة ونعم الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف وعامة المتأخرين وفي التحقيق أكثر النجاة على أن ما بعدها حتى ليس داخل فيما قبلها الا الاصل في للغاية أن لا تكون داخلية في المتجاوز يؤيده قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقوف على سلام أو سلام الملائكة على تقدير عدم

بلا نيسة ولان كلامنا فيما اذا صح راجع ولم يبحق احتمل ان انتهى وفي شرح الكثر انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقيق انه اذا لم تكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كاحضار شهود وتسمية مهز وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وأمثال ذلك فلا بد من النية واعلام الشهود بناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي وأما الهمازل فريد المعنى اللفظ غير مريد الحكم فلا يلتفت لقصد عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكتابة لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود عليها (قوله الى غير ذلك) كحصول المصاهرة وجران التوارث والاستمتاع بمعاملة ومباشرة (قوله قلنا الخ) يعنى قوله خاصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينه اعطاه بالعليل حتى الخرج بقوله لا يكون علمه حتى فان الخرج

وما رأيت عمر الكن رأيت خبيراً أقول فيه بحث لان تعليل تعذر العطف بانتفاء الازدواج بين والاثبات ليد كرفي شرح من الشروح المشهورة فضلاً عن عامة الشروح كيف وقد ذكر في التحرير وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير ان أو اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج بان كان أحدهما نفيًا والآخر اثباتاً فان صلح المذكور آخر غاية للمذكور او لاحت علم المناسبة بين التخيير والغاية وكانت بمعنى

(٤٨ - تلويح - اول)

مذكو ر خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه أو أفضلها أو أداؤها فلا يجوز ان يجر في الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقض شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولاً كافي قولك مات كل أبي حتى آدم أو في الوسط كافي قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تعين العاطفة الا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظر الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في

الوقف ينتهي عند طلوع الفجر (قوله وفي العاطفة يجب الخ) قيد بالعاطفة لتحقق الاختلاف في الجارة فالأكثر على عدم الوجوب خلافاً للسيراني مع جماعه فلم يميز وانمت البارحة حتى الصباح كالم يميز وانصباو يشكل قولهم بقوله تعالى حتى مطلع الفجر وانما لم تدخل حتى العاطفة على ما يلاقى آخر جزء من الشيء كما جعله الجارة لان أصلها أن تكون جارة لكثرة استعمالها جارة فلما استعملت عاطفة على خلاف أصلها استعملت في أظهر معنيها وأما قولهم ضربني السادات حتى عبيدهم فأنما يصح العطف فيه مع ان المعطوف ليس جزءاً من المعطوف عليه لان العبيد صارت بالاختسلاط مع السادات كالجزء منهم والحديث في أعجبتني الجارية حتى حديثها وان لم يكن جزءاً منها لكنه كالجزء وأما قوله التي الضعيفة كى يخفف رحله * والازاد حتى نعله المقاه

فانه يجوز عطف نعله على الضعيفة عند من قال انه عطف عليها وان لم يكن جزءاً منها لان شأن القاء الضعيفة يدل بالالترام على ما يكون فعله جزءاً منه فيكأنه قال التي جميع ما معنه حتى نعله لانه اذا التي الضعيفة التي لا يعنى الا لاجلها فقد أتى كل شيء فالواصل ان المعطوف يجب أن يكون جزءاً مما قبله أو كالجزء منه أو جزءاً مما يدل عليه ما قبله كذا ذكره بعض محققى النماء (قوله مات كل أبي حتى آدم) اذ شرط في حتى العاطفة كون معطوفها جزءاً من المعطوف عليه كما ذكره فيما سبق لزوم أن يرؤول هذا المثال بأن معناه مات آباءى والافا دم جزئى لكل أب لجزءه والفرق ظاهر (قوله أوفى الوسيط) أوفى زمان واحد نحو قدم الخجاج حتى المشاة في ساعة كذا (قوله لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية) أى على ما اعتبره النخاعة والافيجى وانها قد تستعار عند الفقهاء للعطف المحض بالاعتبار الغاية (قوله وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية) فان قلت قد سبق ان الغاية لا تقتضى الجزئية بخصوصها كافي قوله تعالى حتى مطلع الفجر فمعنى قوله وهذا الحكم تقتضيه الخ قلت لما كانت الغاية مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى أعنى الجزئية أو كونه ملاقياً لا يخرج الجزء ومنع استعمالها عاطفة الامر الثاني باعتبار ان خروجها من أصلها اقتضى أن الاستعمال في أخفى معنيها كما صارت الاشارة اليه تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه وعلى هذا لا حاجة الى أن تجعل الاشارة الى جوان الجزئية المحقق في ضمن الوجوب وان كان لا يخلو عن ملاعة لقوله بل الاصل في العطف الخ ولا يبنى كلامه على مذهب السيراني ومن وفقه من وجوب الجزئية في الجارة أيضا (قوله بل الاصل في

حتى كافي قوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم وان لم تصلح غايه حملنا على التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج بينهما وأنت خبر بان هذا الكلام بعد افاة عدم تعديل التعذر بما ذكر كما هو المعطوف أفاة تخيير العطف مع اتقاء الازدواج كما هو خلاف ثقل عنهم لان التخيير الذى هو المعنى الحقيقى لا يكون الا في العطف وقد قالوا بعد سب الازدواج وان لم يصلح غايه حل على الغاية وهو التخيير من غير ازدواج هذا وقد وقع في فصول البدائع في تقرير المسئلة من الاول ما لا يقف الناظر فيه الاهفوة واخلاق

المؤتى أجورهن فصار الخاصل أحلنا لك الازواج المؤتى أجورهن والذى وهبت نفسها لك فمأخذ مهر الخصلة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين أمهم فقد علنا ما قرضا عليهم في أزواجهم من المهر وغيره (قوله) وأيضا يحتمل أن يكون الخ) وهذا المعنى مما أبداه المصنف رحمه الله وطاهله جواز كونه متعلقاً باحلنا نقيس في احلال أزواجه له لافادة عدم حمله من غيرته صلى الله عليه وسلم (قوله) وهى مشتركة بينهما) فلا يصح عطف وجوب المهر والنفقة منها) فان قيل فكيف يصح عطف النسب قلت لان حصول النسب بينهما وذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان في مناطق عشرات النكاح ما يختص بهى ملكة كالنفقة والسكنى والقبض والمنع من المنزل الا بالاذن وما يختص هو ملكة كوجوب التمكين منه والحصين عن غيره والقرار في منزله (قوله) لا يدل لان على الملك عدم الدلالة على الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافى معناها اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح بالزوج

(والا) أي وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقسدم نحو أو كالتسمية حتى رأسها بالرفع أي ما كقول وان دخلت الأفعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فلغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأمنوا والافان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو أو سلمت حتى أدخل الجنة والأفعل عطف المحض فان قال عبيدي حران لم أضربك حتى تصبح حدثان أقطع قبل الصياح) لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة (وان قال عبيدي حران لم آتتك حتى تغديني فآتاه فلم يغده لم يبحث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو وداع الى الاينان ويصلح سببا والغداء جزاء فعمل عليه ولو قال حتى تغدني عندك فلا عطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتتك فأتغده عندك حتى اذا تغدي من غير تراخي وليس لهذا) أي للعطف المحض (تظير في كلام العرب

العطف المتغايرة والمباينة كافي جاز يدوم وهو ويمتنع حتى عمر وبالعطف كما يمتنع بالخبر كاذ كره ابن يعيش (قوله فان ذكرا الخبر) جوابه محذوف أي فها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الأفعال) حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية وقد تكون ليجرد السببية والمجازة وقد تكون للعطف المحض أي التشرية من معنى من غير اعتبار رافته وسببته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا لامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانهما ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال محتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وقوله تعالى حتى تستأمنوا أي تستأمنون فان المنع من دخول بيت الغير محتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والافعال منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) أي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني أي للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى هي مفيدة للسببية والمجازة لان جزأ الشيء ومنسبه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المتغايروا سلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أراد بالاسلام احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان أراد الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغائسة والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المتغايروا وجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعني السبب الامتداد والآخر أعني السبب الانتهاء اليه (قوله والا) أي وان لم العطف المتغايرة والمباينة) ولهذا شرطوا أن يكون ما بعد العاطفة أضعف أو أقوى ليصير كأنه جنس آخر ولا يكون بمنزلة عطف الجزاء على الكل نحو أخذت الدرهم ودرهما بل يكون بمنزلة قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل ومكيا ل فانما عطفوا على الملائكة وان كانا منها لانها افضلية مما كانا بمنزلة جنس آخر ولهذا لا يقصد ههنا ان يكون المعطوف بها آخر جزء من الشيء حسيما كما يقصد ذلك في حتى الجارة لان الشيء بمجرد كونه آخر جزء من شيء آخر لا يصير بمنزلة جنس آخر (قوله ويمتنع حتى عمر بالعطف الخ) أي تمتنع بحسب اللغة وان جوزة الاصوليون اخبروا منهم كاذ كرفي كشف المنار وسيصرح به الشارح أيضا فيما بعد (قال المصنف ضربت القوم حتى زيد غضبان) قال الاصمغاني في شرح البدع قوله ضربت القوم حتى زيد غضبان مخالف لاصطلاح جمهور العربية فانهم اشتروا في الجملة الاسمية التي هي مدخولة حتى الابتدائية أن يكون الخبر من جنس ما قبلها ولهذا يجوزون جالس القوم حتى زيد جالس ولا يجوزون قام القوم حتى زيد جالس وقوله غضبان ليس من جنس ضربت (قوله معنى لطيف يجرى في جميع الخ) وفي هذا الموضع لطف آخر لا يجرى في سائر المواضع وهو اجماع ان المراد القصة التي ذكر خبرها (قوله فدخل الجنة لا يصلح منتهى له) أي للثبات بان يتقطع بدخولها وقد يجاب عنه بان ليس معنى انتهاء الفعل الذي هو السبب ان الفعل منتهى عنده بل لما انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذي هو السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا اذ لو بقي كونه سببا استلزم وجود المسبب ويلزم منه تحصيل الخاصل وهذا أيضا يندفع ما يورد على صاحب الكشف بقوله وهذا يظهر (قوله وهذا يظهر فساد ما قيل) قيل فانه صاحب الكشف وأوجب عماد كرهه الشارح بان هو اد صاحب الكشف ابداء المناسبة بين السببية والغائية في الجملة حتى تحمل عند تعذر الغاية على السببية ولهذا اقتيد قوله ينتهي بوجود الجزاء بقوله عادة ولم يذكر الشارح ذلك القيد وهذا لا يستدعي أن يكون جدي في كل مثال حقيقة قال (فدخل الجنة لا يصلح منتهى له) أقول أي للثبات بان يتقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات

التلفيق والازدواج سواء

كان مع الملاك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقيدة المخصوص بل اعترض الملاك قطعا لانا نقول التعميم ليس قيدا للمفهومات فان

النطق وعذمه ليس يفيد أن يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلى هذا (قوله يتعقد بلفظ البيع) وكذا بلفظ الاجارة عن ادأى الحسن الكرخى من كبار أصحابنا لان المستوفى بالنكاح منقعة في الحقيقة وقدمه الله تعالى العوض أجزائه فان قوله من أجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما أورد عليه صاحب المبسوط وغيره ممن ان الاجارة شرطا لا تنقصد الاموئسة وبينهما مغايرة على سبيل المناقاة فلا يستعار أحدهما للآخر مدفوع بان التوقيت ليس جزء مفهوم الاجارة بل شرط الاعتباره شرطا خارج عنه فهو مجرد تملك المنافع بعوض غير انه اذا وقع مجردا لا يعتبر شرطا كالصلاة هي الاركان ولو وجدت بلا طهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم صحة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن أن يقال ان العلاقة وهي السببية ملك المتعسة منتفية في الاجارة ولقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعسة وليس كذلك فقد صحح المصنف وغيره

يصلح الصدر سببا للثاني حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى في المخاوف عليه ففي الغاية يتوقف البرعى وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه السبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشرىك ولو نوضح ذلك في الفروع فلوقال عبدى حران لم أضربك حتى تصبح حتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضر وب يصلح منتهى له فلوقال عن الضرب قبل الصياح عنق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولوقال عبدى حران لم آت حتى تغدنى فهى السببية دون الغاية لان آخر الكلام أعنى التغذية لا يصلح لانتهاء الايمان انه بل هو ادى الى الايمان فالمراد بلوجه لانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر أعنى الايمان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر للامتداد والآخر لانتهاء اليه منتف والايان يصلح سببا للتغذية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغذية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى على من ان الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأمنوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المعنى بالغاية كما في هذه الامثلة فان العين ههنا العمل دون المنع والتعويل على القران ولو قال ان لم آت حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما هو واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كنى وهى تفيذ سببية الاول والثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا لبعض ومقضيا اليه كالايان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقليل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام نخر الاسلام واهيه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة اظاهرة بين التعقيب والغاية فلوقال وتغدى عقب الايمان من غير تراخ

الاتهاء كما ان المناسبة التى ذكرها الشارح بقوله لان جزء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المعنى الاشك انما غير جارية في كل صور الغاية كما في حتى مطلع الفجر (قوله لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة) قالوا هذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف واما اذا غلب ترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا المحمول على الضرب الشديد باعتبار العرف (قوله وما ذكره المصنف أقرب) لان الايمان يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وبالجملة هو اد القائل بالايان الايمان المخصوص وهو لا يحتمل الامتداد وهو اد المصنف جنس الايمان وهو أقرب لان الظاهر ان هو اد القائل جنس الايمان (قوله لانه احسان بدنى) يعنى اذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على وجه التقدير والاهانة (قوله وفيه بحث لان المذكور الخ) أوجب عنده بان المراد مما سبق كونه حتى بمعنى كنى في الجملة لانها متساوية في المفهوم بلا فرق وقد صرح نخر الاسلام باعتبار المجازاة في مفهوم حتى السببية واما صحته أسلمت حتى أدخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول الملبم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه ونضله ففعل الشخص لم يصر جزءا عن فعله بل الجزء الدخول المطاوع لا دخل الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعى امتناع كون بعض أفعال الشخص سببا محضا لبعض بل عليه ضرر يراود يتقوى فكيف الانتهاء والانقطاع قال (وقد يقال ان الصدر أعنى الايمان لا يحتمل الامتداد) أقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وهذا وما ذكره المصنف رحمه الله

حاصل

حصل البر والافلاحي لولم يأت أوتى ولم يتعد أوتى وتعدى متراخيا خث والمذكور في نسخ الزيارات
 وشروحا ان الحكم كذلك ان فوى الفور والاتصال والافهسى للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه
 حتى لو أتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يبحث لولم يحصل منه التعدى بعد الايمان متصلاً ومتراخياً
 في جميع العمران أطلق الكلام في الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آت ذلك اليوم حتى أتعدى وقال
 نقرأ الاسلام اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير تراخ فقد بواو ودعليه انه اذا لم يتعد عقب الايمان
 ثم تعدى بعد ذلك كان متراخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير تراخ وجوابه ان المراد ثم تعدى بعد ذلك
 غير متراخ عن الايمان بان يأتيه وقتاً آخر فتعدى عقب الايمان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من
 حمل التراخي على التراخي عن الايمان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان
 المسئلة موضوعه في المؤقت أي ان لم آت ذلك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا أن لفظ اليوم سقط عن قلم
 الناصح واعلم ان قولهم حتى أتعدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى أتعدى بالجزم مثل فاتعدى لانه
 عطف على الجزوم بل حتى يستحب حكم النبي على الفاعلين جميعاً لا على مجموع الفعل وحرف النبي حتى
 لا يدخل في حيز النبي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعني لا يوجد حتى في كلام العرب
 مستعملة لاهظف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء
 استعاروا بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب وليكونها التعقيب بشرط الغاية فاستعمل
 المقيس في المطلق ولا حاجة في افراد الجواز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف بقوله
 سماها ولفظ نقرأ الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

كون بعض أفعال الشخص جزاء لبعض أفعال نفسه (قوله وقال نقرأ الاسلام الخ) قال في فصول
 البدائع مجمله تعدى التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بقدر لا يعد تراخياً عرفاً
 قال وحمله على طغيان القلم لسقوط اليوم بهيئته على عدم التراخي عن الايمان وقتاً آخر أبعد (قوله
 باثبات الالف ليس مستقيم) أوجب عنه بان تعدى الكلام ان لم يكن منى ايمان فتعدى والعطف مرادى
 في المعنى لا بحسب اللفظ كما توهمه مثل ذلك في قولهم ما تأتينا فخذنا يا لئيب أى لا يكون منسك ايمان
 فحدث فكما ان الفاء منه متعينة للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معطوفاً على لفظ المرفوع بل اكتفى
 بالعطف بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بما ذكره الجعبري في شرح الشاطبي من ان
 بعض العرب قد يجرى المعتل في الجزم مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حدثت استقلاً لا قبل
 دخل الجازم سلب عليها ما تقديراً كغيرها أو عملت لتعذف وعليه قول قيس بن زهير

* أم رأيتك والانباء ما تسمى * باثبات الياء مع انه مجزوم وعليه قوله تعالى انه من يتقى ويصبر باثبات
 ياء يتقى على رواية قيسيل وقوله تعالى لا تخف دركا ولا تخشى على قراءة حذرة باثبات ياء تخشى مع انه
 معطوف على الجزوم على وجه فقول الفقهاء حتى أتعدى من هذا القبيل (قوله وبطلان الحكم) عطف
 تفسيرى أى بطلان الحكم بالحدث على تقدير ترك التعدى عنده (قوله فكيف بقوله سماها) قيل

أقرب قال (وقال نقرأ الاسلام اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير متراخ فتدبر) أقول قال نقرأ
 الاسلام وأما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف يوافق الفاء يتراخى عن المعطوف عليه برمان وان
 لطف هذا موجه الذى وضع فظهر ان التراخي بمعنى تحلل زمان لطيف غير منافي للتعقيب بل المنافي له
 التراخي بمعنى تحلل زمان طويل بحيث يعدى في العرف تراخياً وبهذا يظهر ان منشأ الاراد الغفلة عما
 قصده نقرأ الاسلام وأراد ان الجواب بين المذكورين ليس بصوابين فتدبر قال (مع ان محمد بن الحسن
 ممن يؤخذ عنه اللغة) أقول فيه بحث لانه يتختمل أن يكون تعرضه له وباراده في كتب الشريعة

ما ملكها قط (قول أما بعد زوال المشتق منه فمجاز) وقيل بل حقيقة وأما قبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم بعضهم ان عدول

ان التكاح معنى
 شرعى يحصل من ارتباط
 الايجاب والقبول
 الموجودين حصار تباطا
 حكيميا يكون ملك المتعة
 أثره فالتكاح معنى غير
 الايجاب والقبول وغير
 ملك المتعة بل الايجاب
 والقبول من قوله زوجت
 تزوجت موضوع لانشاء
 التكاح يطلق على التكاح لما
 بينهما من العلاقة القوية
 حيث لا يتخلف عنه
 المعنى لان الانشاء ايجاد
 معنى بل يفظ بقارنه في
 الوجود تسمية للالفاظ
 الانشائية باسم معانيها
 وان اللام في الملك المتعة في
 قولهم التكاح عقد
 موضوع لملك المتعة
 ليست صالحة للوضع بل
 للثابت كانه قبل عقد
 موضوع لمعنى يترتب
 عليه ملك المتعة ومقتضى
 ذلك ان لا يكون علاقة
 الجزاء السببية فافهم
 (قوله يعنى في الثاني لاقى
 الاول الخ) هذه المسئلة
 تعرف بالاسحاقية لان
 أبابكر البجلي الاسكاف
 كان له بواب يقال له
 اسحق فكان اذا أراد
 تفهيم المسئلة لاصحابه
 دعاه وقال له هل اشريت
 بمائة درهم فيقول نعم بل
 بألوف ثم قال هل ملكت
 مائة درهم فيقول لا والله

كروا العبد يكون سلبا
فتراعى شرائطه
ولا يجزى الاستعانة
في الكبر بخلاف الاول
فان قال

الشيخ الرئيس ان
اعتبار عهد الوضع
بالفعل مما اعتبره
القارابي من اخذه
بالامكان معللانه مخالف
للعرف واللغة لا يمن ولا
يعنى من جوع اذ لم تقده
الموافقة لهما هذا الرجوع
لتصريح ارباب اللغة
بالاتفاق على ان الاطلاق
قبل قيام المأخذ ليس على
سبيل الحقيقة وقد
اعتبر هو هذا النوع
داخليا في عقد الوضع ولا
شك ان ما هو هو وهم
داخض فان مقصود
الشيخ الرئيس ليس الا
موافقة العرف واللغة
وقد حصلت فيما اعتبره
لجنة مجاز المشرفة فيهما
وهو لا يدعى قط ان
الاطلاق قبل قيام مأخذ
الاشتقاق يكون داخليا
مسمى الحقيقة على
مساك العرف ومساك
اللغة هذا (قوله صدق
ديانة) أي بيني المفتى
جوابه على ما فوه ويحكم
عليه القاضي بموجب
كلامه ولا يلتفت الى
معناه لمكان التهمة كما
لو استفتى من فقه بان

على الترتيب مثل القاء ثم يكون موافقا لما ذكر في ازيادات واعمال تجعل مستعارة قبل ما يفيد مطاق
الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انساب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز
الانساب انساب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل اذ
الغاية لا تراخي عن المغيا (قوله الباء للاصاق) وهو تعلق الشيء بالشيء واصاله به مثل مررت بزيد
اذا الصقت مرورك بمكان يلاسه زيد والاستعانة أي طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت
وبتوفيق الله سبحانه وقد يقال انها رجعة الى الاصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فكونها
للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاعثمان في البيوع فان المقصود الاصل
من البيع هو الاتمفاع بالمساووك وذلك في المبيع والتمن وسبيلة اليه لانه في الغالب من العقود التي
لا يتفقع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الاالات وفرع فخر الاسلام دخولها في
الاعثمان على كونها للاصاق ووجهه ان المقصود في الاصاق هو الملمصق والملمصق به يتبع بمنزلة الاالات
فتدخل الباء على الاعثمان التي هي بمنزلة الاالات فلو قال بعث هذا العبد بكذا من الحنطة يكون ببعاء والكبر
ثمنا ثبت في الذمة حال ولو قال بعث كراما من الحنطة بهذا العبد يكون سلبا ويكون العبد رأس المال والكبر

يحتمل ان يكون تعرضه له وباراده في كتب الشريعة لبيان الاحكام لمصادر عن العوام بناء على
ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في مسائل الطلاق وغيرها (قوله بالمجاز
الانساب أنسب) قبل فيه شائبة التناقض بينه وبين قوله في بحث استعارة الاعتاق وكون اثبات القوة
أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينتقل اللفظ الى معنى غيره أنسب ولأن نقول
عدم كون ما ذكره سلبا قاطعا لا ينافي كونه مر بها اذا لم يوجد ما يعارضه فليتم امل (قوله للاصاق)
ذكر في معنى اللبيب الباء أربعة عشر معنى اولها الاصاق وقال فان قيل الاصاق معنى لا يفارق الباء ولهذا
اقتصر سيبويه عليه والاصاق اما حقيقى كما مسكته يزيد اذا قبضت على شئ من جسمه أو ما يجسبه من
ثوب ونحوه ولو قلت أمسكته احتمل ذلك وان تكون منقصة من التصرف أو مجازي نحو مررت
بزيد أي التصق مروري بمكان يقرب منه زيد (قوله مثل مررت بزيد) زعم الاخفش ان المعنى فيه
مررت على زيد بدليل وانكم اتمرون عليهم وفيه بحث لان كلامنا في الاصاق والاستعانة انما يكون حقيقيا
اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كما مسكت يزيد وصعدت على السطح فاذا أفضى الى ما يقرب منه
فمجاز كمررت بزيد في تأويل الجماعة وقوله * وبات على النار التدى والمحاق * فاذا استوى التقديران
في المجازية فالأكثر استعمالا وأولى بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به أكثر فكان أولى بتقديره
أصلا (قوله فان المقصود الاصل من البيع الى قوله بمنزلة الاالات) هذا المعنى ليس كما في جميع موارد
الباء فانك تقول بعث هذا الفرس بشعرين دينار والمقصود للبايع ليس الا الدنانير وفي قوله

سالت التدى والجودم الى أراكما * تبدا تما ذلا بعزمؤيدا
لا يذهب أحد الى ان المقصود ذل لا عز ونحوه كثير (قوله وفرع فخر الاسلام الخ) فان قلت لما احتمل هذا
أيضا فلم يجعل قول المصنف قد دخل في الوسائل فربما على كونها للاصاق مع ان الانسب لتقديم
الاصاق عليه ذكر ما يفرع له أو لا قلت لانه لو دخل على ذلك لزم عدم ذكر فرع الاستعانة اذ الفروع التي
ذكرت بعدها افرع الاصاق فيجمل على انه قد ذكر الاصاق لهومه واكثره واخر فروعها احتياجا
الى نوع بسط (قوله يكون سلبا) كون الصورة الاولى ببعاء والثانية سلبا باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في
بيان الاحكام لمصادر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في
مسائل الطلاق وغيرها قال (أي طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله تعالى سبحانه)

مسائل

قال كان على لفلان ألف فوهبه لي فهل برئت بذلك من أدائه فيفتيه بالبراءة ولو رفع ذلك الى

مسمافيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكسر
قبيل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكسر قبيل القبض بالاستبدال كما في سائر
الاعنان (قوله لا يخرج جى الا باذن) معناه الاخر واصلص ما باذن وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
مستثنى منه تام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج خروج الاخر وجا باذن والتكررة في
سياق النفي نعم فاذا أخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفي فيكون ههنا من قبيل لا آكل كل الاكل لان
المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل للماسيحي فمن ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بهام
ولهذا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آكل الا اليوم الجمعة أو لا آكل الا ارا كيا فيسدى عموم
الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آكل بدون الاستثناء لا يفسد العموم في الازمان
والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم
ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتناد المغيا وبيان لانها
كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانها حكمه وأيضا كل منهما ما يخرج لبعض ما يتناول

الاول حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس وهي
صورة السلم (قوله في جنسه وصفته) المناسبة في الصفة ان يكون كل منهما مفعلا أو مفعولا أو ظرفا أو
حالا أو نحو ذلك وأما المناسبة في الجنس فقد فسرت بحجة اطلاق المستثنى منه على المستثنى وليس ذلك بشئ
اذ ليس المقدر في ما كسوته الاجسمة شيئا مع صحة اطلاقه على الجبة بل لباسا كذا ذكره الشارح في بعض
تصانيفه فالمعتبر الجنس القريب وعلى هذا الاصل قول محمد في الجامع انه لو قال ان كان في الدار الازيد
فعبده حران المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة أو بنت ولو كان فيها ثوب لا يحتمل ولو
قال الاحمارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الخمار يحتمل ولو كان فيها ثوب لا يحتمل
وعلى هذا القياس (قوله والتكررة في سياق النفي نعم) ههنا تقرير كلام المصنف على وفق مراده والا
فسيعترض عليه في بحث المقضى بان المصدر في مثله للتأكد والتأكد تقوية مدلول الاول من غير زيادة
فهو لا يدل الاعلى المماهية ولا نعم (قوله فاذا أخرج منها بعض الخ) أراد بالبعث جميع الخرجات
المملصة بالاذن لماسبق في بحث العام من ان النكرة الموصوفة نعم وانما لم يصرح به ههنا اعتمادا على
ذلك السابق فلا يراد به من بقاء الخرج الغير المملص بالاذن على حكم النفي عموم الخرج المستثنى
لجواز ان يراد به خروج واحد مملص بالاذن واعتراض عليه بانه كلام غير موافق لكلام القوم لان
المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول بل الاستثناء لبيان انه لم يدخل وانت خبير بانه مناقشة في
العبرة والمقصد ظاهر وهو انه اذا لم يدخل بعض ممتا في حكم النفي بقى ما عداه على حكمه (قوله لا آكل
الارا كيا) فلا يحتاج الى ما ذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة وتزويل ماسوى
الركوب بمنزلة العدم حتى لا يلزم المحال (قوله ليس كما ينبغي) لانه غير مطابق لما أجمع عليه جمهور

أقول طاب المعونة في المثال ظاهر وأما في الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز قال (قظه ران ما ذكر في
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة الخ) أقول هذا مخالف لما قال في بحث الاقتضاء زدا على من قال
ان المصدر في لا آكل ليس بهام اذ دلالة بالفعل على الفرد بل على مجرد المماهية مع مقارنته الزمان فلا
يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل كذا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان
المصدر للتأكد والتأكد تقوية الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الاعلى المماهية ولهذا صرحوا
بانه لا يشي ولا يجمع بخلاف ما لا يكون للنوع أو المرة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر
وفوى السقر خاصة صدق ديانته ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل

الصورة الا يصح ديانته (قوله الاصل الذي نحن فيه) رهوان السبب المحض بصح اطلاقه على السبب دون العكس والمفترغ عليه

لا يخرج جى الا ان آذن
لا يجب لكل خروج اذن
بل ان آذن مرة واحدة
فخرجت ثم خرجت مرة أخرى
بغير اذنه لا يحتمل قالوا
لانه استثنى الاذن من
الخروج لان ان مع الفعل
المضارع بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس
الخروج فلا يمكن ارادة
المعنى الحقيقي وهو
الاستثناء فيكون مجازا
عن الغاية والمناسبة بين
الاستثناء والغاية ظاهرة
فيكون معناه الى ان آذن
فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع
أقول يمكن تقريره على
وجه آخر وهو ان مع
الفعل المضارع بمعنى
المصدر والمصدر قد يقع
حينئذ لكلام تقول
آكلت خروف التجم أى
وقت خروف التجم فيكون
تقديره لا يخرج جى وقتنا الا
وقت اذنى فيجب لكل
خروج اذن ويمكن ان
يجاب عنه بانه على هذا
التقدير يحتمل ان
خرجت مرة أخرى بلا
اذن وعلى التقدير الاول
القاضى يقضى عليه
بالاقرار (قوله لانه اراد
تخصيما الخ) فعدم
تصديقه قضاء للمكان
التهمة لا لعدم صحة
العكس والمفترغ عليه

فتناول كله وان دخلت
 في المحل نحو واطمحو
 رؤسكم لا يتناول كل
 المحل تقديره الصقروها
 رؤسكم اعلم ان الآلة
 غير مقصودة بل هي
 واسطة بين الفاعل
 والمنفعل في وصول
 أثره اليه والمحل هو
 المقصود في الفعل المتعدي
 فلا يجب استيعاب الآلة
 بل يكفي منها ما يحصل به
 المقصود بل يجب
 استيعاب المحل في
 مسحت الحائط بيدي
 لان الحائط اسم المجموع
 وقد وقع مقصودا فيراد
 كله بخلاف اليد فان دخل
 الباء في المحل وهي حرف
 مخصوص بالآلة فقد شبه
 المحل بالآلة فلا يراد كله
 وانما ثبت استيعاب الوجه
 في التيمم وان دخل الباء
 في المحل في قوله تعالى
 قامصوا وجوهكم لان
 المسح خلف عن الغسل
 والاستيعاب ثابت فيه
 فكذلك في خلقه أو حديث
 عمار وهو مشهور
 يراجه على الكتاب
 (على الاستعلاء ويراد به
 الوجوب لان الدين يغلوه
 ويركبه معنى

الصدر (قوله ولا يحنث بالشئ) لقايل ان يقول هناك وجه ثالث يقضي وجوب الاذن لكل خروج
 وهو ان يكون على حذف الباء أي الابان آذن فيصير بمنزلة الاذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع
 كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا
 الاخر وجاباذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجان آذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال وأما
 وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخولوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فاستفاد من القرينة
 العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح)
 هو الالمس بساطن الكف فالبدل آلة المسح محل الفاعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا
 يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت البناء في المحل صار شيئا بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لان المقصود
 حينئذ الصاق الفاعل واينات وصف الاصل في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الاصلان
 والمحل وسبيلة اليه فيكون فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالآلة وذلك حاصل ببعض
 الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا من الوجه واللغة على ما نسب الى الشافعي وله سد أقوال جار
 الله ان المعنى الصقرو المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض
 فالشافعي اعتبر أقل ما يطابق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجال في الآية وذهب أبو حنيفة
 رحمه الله الى انه ليس بمراد لخصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض
 مقدار فصار محلا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله بان عدم

الاصوابين من ان العموم في المصدر المذكور أو المقدر لافي المتضمن في الفعل (قوله لقايل ان يقول الخ)
 أوجب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا ينصاريه الا للضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى
 المجازي كلمة الامع امكان الحقيقة خلاف الاصل أيضا (قوله فانه محتمل لا يعرف له استعمال) قيل عليه
 لا اختلاف فيه على تقدير الباء فالصواب ان يجاب بانه ترجيح بكثرة الأدلة ولا عبرة بها بل بقوتها لا يرى انه
 لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان لا تترك الآية الواحدة ولا يقال تعارضت الايتان فيثبت الآية
 الاخرى سالمة عن المعارض وأجيب بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع الا ان فيه
 فساد من جهة المعنى وفيه تأمل (قوله المسح هو الالمس بساطن الكف) فيه بعد لان الباطن ليس بشرط
 اجماع ولا الكف ولا مجرد الالمس ظاهرا اذ لمس طرف من شعره لا يسمى مسحنا بل الاقرب ما قاله المصنف
 في شرح الوقاية من ان المسح امر الالمس باليدان قلت يلزم منه أن لا تتأدى وظلمة المسح بوضع الاصابع
 الثلاثة أو الاربعه من غير مد وقد صرحوا بجوازه قلت لما كان المحل قابلا للتحقق الامر اقيم الاصابة
 مقامه لخصول المقصود بها وهذا كما أنه يسقط فرض المسح اذا أرسل الماء في الموضوع من وسط رأسه على
 وجهه كما صرح به في القنية (قوله بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية) لما روى المغيرة بن شعبه ان
 النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وقوضا ومسح على ناصيته وخفيه فان قلت حديث المغيرة
 كإيدل على تعيين المقدار يدل على تعيين الناصية مع ان المذهب مطلق الربع أجيب بان الحديث لو حل
 على تعيين المحل يكون نسخا للكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون بيانا لو خبر الواحد صالح لليمان
 لا للنسخ كما تقر في فتاها هذا (قوله وهو الربع) قيل تقدير الربع لمثبت الناصية كما هو المشهور مبنى على

التخصيص قال (وأشار في المبسوط الى الجواب الخ) أقول يمكن ان يدفع بان اختلافه على تقدير تسليمه
 انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خر وجا حتى اذا قدر هكذا لا يخرج في الاخر وجا
 بان آذن لك لا يبقى احتمال اصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في
 جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث

وقوع الطلاق بلفظ
 العتق من غير عكس الا
 انه لما وصل لتليل الاول
 أو رداه التفرغ في قوله

فلا ثبت فحاصلة فتقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازلة لماته المتعنه ولا يثبت العتق بلفظ

فادى

نأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه معني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف منبأ على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على الحمل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضرب به للوجه وضرب به للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفاً (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد تستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرط المناقيلها . قوله تعالى يبايعك على أن لا يشرك بالله شيئاً أي بشرط عدم الاشراك والاختفاء في أنها صلة للمبايعه يقال يبايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله في المعاوضات المحضه)

ما ذكره الامام محمد من ان الرأس قد زال وفودان ومنبت الناصية والا فالرأس أزيد من ستة عشر اصبعاً فكيف تكون الناصية المقدره بأربع أصابع ربع الرأس بحسب المقدار وقيل المراد بالربع في المشهور ما يعبر به العتيق والتقريبى (قوله فصار مجازاً بينه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) ان كان حديث الناصية مقارناً لأول وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فالأمر ظاهر وان كان متأخراً عنه كان العمل بالفرض أعني مسح الربع في ضمن مسح الكل قيل ان كان المقدر المحصوص معاً أو ما يقال ان العمل بما لا يمكن العمل به قبل البيان معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربع الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصيته فوض وان أمكن تحصيله في ضمن الاستيعاب (قوله معني على فوات الترتيب) فيه بحث لان المفهوم من الكفاية ان مراد الحنفية ان المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله فامسحوا برؤسكم فلا ينافي في الجواب المذكور (قوله فصار الخلاف مبيناً الخ) فيه بحث أما أولاً فلا ن الخلاف لو كان مبنياً على ذلك لاجزأ عند الشافعي رحمه الله غسل الوجه ثانياً بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك وأما ثانياً فلا ن الخلاف في مقدار المسح بان سواه اشتراط الترتيب أم لا والالجواز المسح عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه بادنى ما يطابق عليه اسمه وليس كذلك (قوله فقد ثبت بالسنة المشهورة) فيه بحث وهو ان المفهوم من آية التيمم عدم الاستيعاب بحكم الباء فاذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون ناسخاً للكتاب لان الزيادة على الكتاب نسخ كما صرحوا به ونسخ الكتاب بالحديث المشهور وان جاز اعدام اشتراطهم التساوى بين المتعارضين كما سيجي الا ان قوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولاً فاحلوا حلها وحرموا حرامها يدل على ان جميع أحكامها ثابتة غير منسوخة بالكتاب ولا بالسنة وقد يجاب بجواز ان يكون هذا الحديث نفسه أيضاً منسوخاً (قوله ضرب به للوجه وضرب به للذراعين) قيل لادلالة في هذا الحديث على الاستيعاب وأوجب بأن لفظ الوجه والذراعين اسمان للمجموع فالويل بحمله على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بالاقرب منه وذلك لا يجوز (قوله وبان التيمم خلف عن الوضوء الخ) اعترض عليه بان المسح على الخلف خلف عن غسل الرجل ولم يؤخذ حكمه في المقدار اذا الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح ، وأوجب بانه خالف الاصل بما روى أنه عليه السلام مسح على ظهر خفيه خطوطاً بالأصابع

الواحد ولا يقال تعارضت الاثبات فبقيت الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث قال (فقد ثبت بالسنة المشهورة الخ) أقول ان قيل لادلالة في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانهما اسمان للمجموع فالويل بحمله على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بالاقرب منه قال (وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب) أقول اعترض بان الخلف لا يلزم أن يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخلف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقريره في الأصل حيث قال و بدلالة الكتاب لانه شرع خلفاً عن الاصل وكل تصحيح يدل على بقاء

لان اللزوم يناسب
الاصطاق) هذا بيان علاقة
المجاز وأما راديه المجاز
لان المعنى الحقيقي وهو
الشرط لا يمكن في
المعاوضات المحضه

الطائف لان ازالة ملك
المتعة ليست مقصودة
منه (قوله فان العتيق
وضع) يعني ان الفرض
منه هذه لانه موضوع
لها فالجواز بناء على اقامة
الفرض من المعنى مقامه
على ما صرح به المصنف
رحمه الله فيما نقل عنه
(قوله اذ كل منهما) علة
للمعنى وقوله لانها لا تصح علة
للتنقي (قوله لانها) أي
الاستعارة لا تصح بكل
وصف اذ لا ريب في عدم
حكمة استعارة السماء للارض
وبالعكس بعلاقة الوجود
والحدوث أو نحو ذلك ولا
الاسد للابحجر والمحموم
مع انهما وصفان ملازمان
له بل التجوز له طرقت
مخصوصة من جهة واضع
الغصة بالوضع النوعي
والثبات عنده في
الاستعارة اعتبار علاقة
المشابهة في وصف خارج
ظاهر في المشبه به ووثوقه
فيه أقوى منه في المشبه
لان ميناها على المناجاة
في حال المشبه بدعوى انه
عين المشبه به فلا يصح
استعارة الاسد للابحجر

والمحموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء للارض لعدم قوة وجه الشبه في

أى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والجاراة والنكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيعمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة ولو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضامين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فصار انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط ولم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تحقق المعاقبة وأما اذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة وانما لم يثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضمرتي على الالف فطلقها واحدة يجب ما يخصها من الالف لانها المقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حصل على الشرط كان البديل كله عليها كالأوقات ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرر بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزءا لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فانها في

في الطلاق عندهما وعند الشرط عملا بأصله) أي عند أبي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيعمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده) لانها للشرط عنده وجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط (ويجب عندهما) أي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا للشرط وجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض

والتحقيق في الجواب ان المسح على الخف يدل عن غسل الرجل لا خلف والفسوق ان البديل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعذر الاصل فكان البديل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت للتخفيف فلا يلزم من اعادة صفة المبدل منه (قال المصنف لا يقبل الحظر) أي التعليق بالحظر وهو المتردد بين الامر بين والمراد ههنا الامر المتردد فيه الذي هو بصدان يقع وأن لا يقع (قوله من جانب المرأة) قيد به لانه من جانب الزوج عين كما صرح به فخر الاسلام ولهذا اذا قال ابتداء طلقتك ثلاثا على ألف لم يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على مجلده (قوله فعندهما يجب ثلث الالف) ويكون الطلاق بانها (قوله وعنده لا يجب شيء) ويكون الطلاق رجعي (قوله وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض الخ) فيه بحث وهو انهم قالوا انه يرجع في استحقاق نصف الهبة بنصف العوض لاني استحقاق نصف العوض وقالوا في توجيه ذلك ان كل جزء من أجزاء العوض عوض عن جميع الهبة فاذا بقي من العوض شيء لا يرجع فعلم ان كل جزء من العوض ليس في مقابلة جزء من المعوض ويمكن أن يقال ما ذكره من التحقيق انما هو في المبادلات المقصودة من الجانبين فان البعض ينقسم على البعض فيما تحقق المقابلة وعوض الهبة في حق الواهب ليس على سبيل المقابلة لان الموهوب له ملك الموهوب ابتداء من غير ان يقابله شيء فلم يقتر في حقه حكم المقابلة (قوله وثبوت المشروط والشرط الخ) فيه بحث لانه اذا قال لزوجتي ان كلت كل واحدة منك فان شرطها ثم كلم واحدة ممن يقع الطلاق على تلك الواحدة فقد انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط ويمكن أن يجاب عنه بعد تسليم وقوع الطلاق حينئذ على تلك الواحدة بان ذلك لتكرار الشرط في الحقيقة فان كلمة كل تفيد العموم (قوله لم تقدم جزء من المشروط على الشرط) مثلا لو طلقها واحدة في صورة الشرط لم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة الكائنة في مقابلة البحث الالف على الشرط الذي هو الالف وهذا مبني على ان هجوم الالف شرط بالنسبة الى كل جزء من أجزاء المشروط والاقدم الجزل لا يستلزم تقدم الكل من حيث هو كل فلا يلزم ما ذكره من قوت المعاقبة (قوله يجب ما يخصها من الالف) أي يجوزع الالف على مهر المثل لها فان كان على السواء

محل الحقيقة بالنسبة الى محل الجاز (قوله بل بمعنى المشروع فيه كيف شرع الخ) يعني انما يصح استعارة الطلاق للعتاق باعتبار اتصالهما في معنيينهما المشروطين وعين كيف شرعا ولكن لا اتصال بينهما فيه فما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح في مطلبه السابق الاستعارة وما بعدها على ان يكون ذلك الوصف في الوجه المشروعي في استعارة اللفاظ

الباقى على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقسم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة فيكون تنصيفا لكل تنصيف يدل على بقا الباقي على ما كان كصلاة المسافر وعبدة الاماء وحد العبيد وكان الاستيعاب في الاصل شرطاً فيبقى في الخلف كذلك وجود التنصيف بخلاف

الشرعية (قوله لان الطلاق وقع) شروع في بيان عدم صحة العلاقة المذكورة بين

الشرط

(الى لانتها الغاية فصدر الكلام

ان احتمله فظاهر) أي ان
احتمل الانتهاء الى الغاية
(والافان أمكن نقله
بمخذوف دل الكلام
عليه فذلك نحو بعث الى
شهر يتأجل الثمن) لان
صدر الكلام وهو البيع
لا يحتمل الانتهاء الى
الغاية لكن يمكن تعلق
قوله الى شهر بمخذوف
دل الكلام عليه فصار
كقوله بعثت وأجلت
الثمن الى شهر (وان لم
يمكن) أي وان لم يمكن
تعلقه بمخذوف دل
الكلام عليه (يحمل
على تأخير صدر الكلام
ان احتمله) أي التأخير
(نحو أنت طالق الى شهر
وليسو التأخير
والتأخير يقع عند مضي
شهر وعند فرجه الله
يقع في الحال) فيبطل
قوله الى شهر

الشرطية أكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شئ (قوله وأما من فقد) يكون للتعين أو التبعيض أو
غيرهما والمحققون على ان أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان أصل
وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بنسديد لا بطابق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
والمراد بانها في قولهم من لا يتساء الغاية والى لانتها الغاية هو المسافة اطلاقا لا اسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعث الى شهر) أي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال
(قوله أنت طالق الى شهر) ان قوى التخيير والتأخير والتأجيل فذلك والايق بعد مضي شهر صر فالاجل

فالواجب نصف الالف وعلى هذا القياس كذا نقل عنه (قوله لا يلزمها بعض الطلاق) لغائل أن يقول
هذه الغائدة قائمة في مسألة الضرة أيضا حيث لا يلزمها شئ بطلاقها وحدها اذا حملنا على الشرط اذ يكون
الشرط المجموع ولو لم يوجد أيضا بقاء الضرة في تكاح زوجها من أحرالها عندهن وأبغضها اليهن على
ما يرى في زماننا اللهم الا أن رادانه لا فائدة لها معتبرة في الشرع (قوله وأما من فقد يكون الخ) الظاهر
ان عبارة المصنف الى قوله فقد وابتداء كلام الشارح من قوله يكون ويبدأ ان يكون ابتداء كلام
الشارح من قوله فقد على أن تكون الفاء جواب أما لان كلام المصنف وتقدير مشبه في الشرح
بعيد ويحتمل أن يعتبر ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن لا يكون الفاء جواب فليست أصل
(قوله والتبعيض أو غيرهما) ذكر ابن هشام في معنى اللبيب بن خمسة عشرة معنى من جعلها المجاوزة
التي هي معنى عن واختلاف في مثل قوله يزيد أفضل من عمرو وقد ذهب سيبويه الى انها ابتداء الارتفاع
في نحو أفضل منه وابتداء الاخطاط في نحو أشرف منه وزعم ابن مالك انها المجاوزة كأنه قيل جاووز زيد
عمرو في الفضل قال وهذا أولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى وقتها بحيث اذ لو كانت للمجاززة لصح
في موضعها عن وما ذكره ليس بلان اذ لا يلزم لكل مبتدأ منتهى (قوله الى ان أصل وضعها للتبعيض) رد
عليه الاصفهاني في شرح البديع بان معنى التبعيض لا يتصور في قولك خرجت من البصرة لانه اذا انفارقتها
فارق جميع فواحيها ولا يتصور أن يكون خارجا من بعضها دون بعض آخر ولا في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان اذ ليس المراد بالامر الاجتناب من بعضها دون بعض آخر ولا في قوله تعالى فاجتنبوا
معنى صحة معناه الحقيقي في جميع المواد فالصواب في الرد ما ذكره الشارح (قوله اطلاقا لا اسم الجزء على
الكل) قال صاحب الترجيح فيه نظر لان نهاية الشئ ما ينتهي به والشئ انما ينتهي بضده فكيف يكون
جزأ منه حتى يطلق الجزء على الكل ثم قال من ادعاهم بابتداء الغاية غايية الابتداء وانتهاء الغاية غايية
الانتهاء اذ البداية لها غايية وكذا الانتهاء وجوابه منع ان الشئ انما ينتهي بضده بل ينتهي بجزئته الاخير
على ان كون ضد الشئ جزأ منه لا دليل على بطلانه اذ الممتنع انصاف الشئ بالضدين معاني حالة واحدة
من جهة واحدة وأما اجتماعهما في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا فادح فيه ألا يرى ان السواد
والبياض ضد البقرة مع ان كلامهما جزء منها وحل عبارتهما على القلب بعد تسليم صحته بعيد وعلى هذا
لا حاجة الى أن يقال اطلاق الغاية على المسافة مجاز في المرتبة حيث أطلق الغاية أولا على آخر جزء من
الشئ لمجاورة بينه وبين النهاية ثم أطلق اسم آخر الجزء على الكل والتوجيه الجسالي عن شائبة
التعسف أن يقال ان الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتهاء فنوردان له فكان
إضافتهما اليه إضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم لو كان
إضافتهما اليه إضافة الأجزاء الى الكل كما توهمه الشارح ويؤيده قول الأئمة في مسألة على من درهم الى

مسح الخلف والغسل اذ لا تصيف في ذلك مع ان التعريف مطلوب

الطلاق والعاق لان
الطلاق في اللغظة رفع
القيود وازالة الحبس نقل
المرقع في سد التكاح
والعاقب القوة ومنه
عناق الطير نحو وارحها
وعنق الفرخ اذ اقوى
على الطيران وفرس
عتيق للسابق والبيت
العتيق القديم للصديق
لجماله أو لعدمه في
الاسلام والخير أو شرفه
أو امتقته من النار وقيل
معانها أو باعتبار القدم

فأنت أمه لنا وضعته هذا عتق من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى زيادة قوة في معانها أو باعتبار القدم

راسها الا انه قبل تحت
المغيا وان لم تكن أي
وان لم تكن غايته قبل
تكلمه (فصدر الكلام
ان لم يتناولها فهي لم
الحكم فكذلك نحو اتوا
الصيام الى الليل) فان
صدر الكلام لا يتناول
الغاية وهي الليل فتكون
الغاية حينئذ لم تدخل
اليها بقوله فكذلك جواب
الشرط أي لا تدخل
الغاية تحت المغيا (وان
تناولها) أي تناول صدر
الكلام الغاية نحو اليد
فانها تتناول المسرفق
(فقد كرها لا سقاط
ما وراءها) أي ذكر الغاية
يكون لا سقاط ما وراء
الغاية (نحو الى المسرفق
فتمدخل تحت المغيا

الى الايقاع احتراز عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من
الوجود في الحال ثم يلغى الوصف لان الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلصوا في ان المذكور بعد
الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من النماء على ان الالغاء لا يفسد الا انتهاء الغاية من غير
دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى النهاية بخلاف ان يقع على أول الحدوان
يتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غايته وما كان بعده شيء آخر لم يتم غايته وفصل المصنف
بان الغاية اما أن تكون غايته في الواقع أو مجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غايته قبل التكلم فهي
لا تدخل سواء تناولها المصدر كالمسكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة
بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لان القائمة بنفسها فلا يمكن
أن يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها المصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففي
مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غايته قبل التكلم فاما أن
يتناولها مصدر الكلام أو لا فان تناولها يتناول المصدر للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمدا الحكم لهما لان
الحكم يمتد بل لا سقاط ما وراءها فسبق هي داخله تحت حكم المصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول
الليل لم تدخل لان ذكرها لمدا الحكم اليها فيتمد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لو جوب

عشرة هل يدخل الغيتمان أم لا (قوله وعند زفر) وأبي يوسف أيضا في روايه كذا في فصول البدائع
(قوله لان التأجيل والتوقيت الخ) معنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور
ومعنى التأجيل أن لا يكون ثابتا في الحال كذا جيل مطالبه الثمن الى مضي الشهر (قوله ثم يلغى
الوصف) أشار الى جوابه أولا بقوله احتراز عن الالغاء واليه أشار المصنف أيضا بقوله فيبطل قوله الى
شهر (قوله لان الطلاق لا يقبله) لا يرد على هذا ان دخلت الدار فانت طالق اذ ينس معناه أنت طالق
وقت دخولك الدار على التوقيت بالمعنى المذكور فانه تعليق والفرق بينه وبين التوقيت ظاهر ثم لو قصد
التعليق في صورة التوقيت صح دون العكس (قوله ولا يتناوله عند المصنف) قال في فصول البدائع ان حراج
القائمة بنفسها عن التخصيص لا يحصل له أما تعلقه من أصول فورا الاسلام وغيره واما عطفه فلا فلان كون
الشيء في الدخول أو الخروج شمله لعدم الفصل انتهى فان أوجب باننا لوقلنا بالدخول في صورة القيام
بنفسها وتناول المصدر للشيء ذكر الغاية اذا الدخول ثابت بدون ذكرها وليس لها ما وراءها حتى يذكر
لا سقاطه فقد ذكر الغاية ههنا أول الخروج من تناول المصدر على الدخول قلنا منقوض بعدم دخول
حائط البستان في البيع لجرى بان مثل ذلك الدليل فيه كما لا يخفى على انه يمكن أن يكون ذكر الغاية برفع
احتمال ارادة بعض ماسوي الرأى من السمكة مثلا مجازا وهذا أعنى ذكره لفظ يدفع احتمال التجوز من
الذي قبله يسمى في اصطلاح الاصول بيمان التقدير فلا يرد ان صرف اللفظ الى حقيقته لا يحتاج الى دليل
بل يحتاج ارادة معناه المجازي (قوله أي موجودة قبل التكلم الخ) الفرق في تحقيق هذا المعنى بين الرأس
والمرق والدليل كما يشهد به سياق كلامه محل تأمل ولو قال غير مفتقرة في الغاية الى التكلم بان يحتمل
قوله موجودة قبل التكلم على الوجود بوصف الغاية كما يقتضيه سوق كلامه لكان أظهر قنأمل (قوله
اذا تناولها المصدر تدخل الخ) وذلك لان اليد على الانتهاء مطبقا والنهاية تطلق على ما ينتهي به
الشيء فيدخل في حكمه لانه جزء منه وعلى ما ينتهي عنده فلا يدخل في حكمه فكونها قائمة بنفسها لا ينافي
الدخول بطريق الجزئية لان الكل يستتبع الجزء (قوله وان لم يتناولها كالصيام الخ) لا يشكك هذا
الشيء بقوله تعالى سبحان الذي أمرى بعبده ليلامن المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان مطلق الاسراء
لا يتناول مع دخوله في المغيا لان دخوله عليه السلام للمسجد الأقصى مثبت بالأحداث المشهورة لا بموجب
هذا الكلام (قوله فيحرم الوصال) وهو أن يصوم يومين من غير أن يفطر بالدليل وذلك لانه أمر بالصيام

أو السابق جاء بيت آوس
ابن حجر حيث قال
على اليه عتقت
قديما
وليس لها وان طلبت
حرام
بأن القدر قد علمت مع
على وجارتي مني
حرام
والمعنى انه حلف من قديم
انه لا يغدر ولا يزني
بجانته واهل ابرام يحبل
وقد علمت ذلك مع
فلا عتاق اثبات العتوة
والعتق في الشرع مخصوص
بحكمي عن آثار الكفر الذي

الانقطاع

هو موت حكمي وبجز كلني فان الكافر ميت معني فانه لم يتفق

تحت حكم المصباح الاجمازا

(وعكسه) أي المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المصباح الاجمازا كما مرافق فدخولها تحت حكم المصباح يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المصباح في طريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان ما بعده من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع

الانقطاع بالدليل لان الصيام ان كان تاما ظاهرا وان كان مختصا بمرضان فلا نه لا قائل بالفصل أي بجرمة الوصال في رمضان وجواز في غيره فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لهذا الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات انها لهذا الحكم أو غيره نه على هذا ينبغي أن يكون جزء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المصباح لقوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معتبرة تنبيهها على علة الحكم فافهم * واعلم فعلم المرء ينفعه * (قوله وللغو بين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المصباح الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرفه قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النجاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في

المنتهى بالدليل وذلك بطريقان ضده وهو الافطار قال الشارح في شرح الكشاف وممنه على ان الدليل غاية الصيام والى متعلق به وهو ظاهر لا يوجب وفيه بحث لان الصوم الشرعي هو الامساك المقارن للنية وانها وه قد يكون بانتهاء النية لا بانتهاء الامساك فلا دليل حينئذ على ما ذكر ويمكن ان يقال المراد بالصوم ههنا نفس الامساك واشتراط قران النية ثبت بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات فالنية ههنا تلاط في نفس أمواليان معناه انما هو تاما معجمي الشرائط فالغاية نفس الصيام فيكون دليلا على ما ذكرنا (قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) مصراع بيت آخره * ان سوف يأتي كل ما قدر * وفي ابراده ههنا لطف فانه في الظاهر بيان سبب البحث على العلم وفي التحقيق ايراد مثال للجملة المعتزلة بالفناء ثلثيها * والاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفناء (قوله وترك ما هو المختار) أوجب عنه بان المذهب المختار الذي ذكره هو المذهب الرابع بعينه اذ خاصه ان الى لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل غاية انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو يتناول الصدر وعدمه لان الأدلة الخارجية غير مضبوطة ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة في الدخول والخروج ليس على سبيل القطع اذ بما ثبت الخروج مع تناول الدخول مع عدمه لو وجود دليل أقوى بل بمعنى الظهور والدخول في من اوله الى آخره وعدم الدخول في الى باب القياس اذا أثر عدم قرأته بقرينة مقام الافتخار في الاول والتفسير في الثاني وأنت خير بيان القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه في تناول الصدر وعدمه كما في المذهب المختار بل أطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع بعينه لا يتناول عن بعد وان أيده عدم تخميس المذاهب في الكتب المشهورة (قوله فكيف يعارض القول بعدم الدخول) أوجب عنه بأن ما نقله من المذهب المختار يدل على كونها ضعيفين مخالفة لكل منهما اياه والضعيف جدا جاز أن يعارض الضعيف في الجملة اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المعارضين كيف وقد صرحوا بان شرط التعارض أن يكون الدليلان متساويين في القوة أو متغايرين ظاهرا وصرحوا بان القيد الأخير يدرج تعارض المتواتر المشهور اللهم الا أن يمنع التواتر أيضا (قوله الثالث ان ما ذكره الخ) أوجب عنه صاحب الترجيح بان الرأس انما لا يدخل في السمكة في حق الاكل لانه لا يؤكل عادة وأنت خير بانه لا يسمن ولا يغني من جوع اذ المراد بسمكة السمكة ما يتناوله الصدر ويكون غاية قبل التكلم لاني خصوصية الاكل

قال * واعلم فعلم المرء ينفعه * آخر هذا المصراع * ان سوف يأتي كل ما قدر * لا يخفى ان استعمال هذا المصراع ههنا في غاية اللطيف ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب البحث على العلم في الظاهر و ايراد مثال للجملة المعتزلة بالفناء في التحقيق ثلثيها * والاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفناء

بجسامته الدنيا ولم يدن حلاوته العليا كما قال الله تعالى أفمن كان ميتا فأحييناه وأزله الرق الذي هو سلب أهليته لنا تأهل له العقلاء من ثبوت الولايات على نفسه لا يصح نكاحه ولا بيعه ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والشهادات ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلاة الجمع والاعباد والجنائز والحج والجهاد وثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فعن هذا يقال انه القوة الشرعية

ويمكن أن يكون هذا المعنى من افراد المعنى القوي ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية لانه مقيد بالظارفة على

وهوان صدر الكلام
لمتناول الغاية تدخل
تحت حكم الغيا (يناسب
هذا الرابع) أي معنى
ماذ كرنار بمعنى ما ذكره
التحويرون في المذهب
الرابع شئ واحد وانما
الاختلاف في العبارة
فقط فان قول التحويين
ان الغاية ان كانت من
جنس المغيا معناه ان لفظ
المغيا ان كان متناولا
للاغاية وانما اخترنا هذا
المذهب الرابع لان
الاخذ به عمل بنتيجة
المذاهب الثلاثة لان
تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك
اوجب الشك فان كان
صدر الكلام لم يتناول
الغاية لا ثبت دخولها
تحت حكم المغيا بالشك
وان تناولها لا يثبت
خروجها بالشك (وبعض
الشارحين قالوا هي
غاية للاسقاط فلا تدخل
تحتها) أي بعض المتأخرين
من أصحابنا الذين شرحوا
كلام علمائنا المتقدمين
وجههم الله ينوون هذا الوجه
وهوان الى الغاية والغاية
لا تدخل تحت المغيا
مطلقا لكن الغاية هنا
ليثبت الغسل بل للاسقاط
فلا تدخل تحت الاسقاط
فتدخل تحت الغسل
فضرورة ذلك لان المسد
لما كانت اسمها للمجموع لا تكون الغاية غايه لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال

مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان المصدر
يتناوله وقد اختار اولاً لانه لا تدخل (قوله هي غايه للاسقاط) لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب
غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الوضوء بعضهم الى ان بمعنى مع كافي قوله تعالى ولاناً كانوا
أموالهم الى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول أو عدمه فجعل دخلاً
في الوجوب أخذنا بالاحتياط أولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والغضد أولان صار
مجملاً وقد أدار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرفقه فصار يمانه وذهب بعضهم الى انه غايه للاسقاط
وذكر والهدى الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان معتناو لا للغاية كاليد فانها اسم
للمجموع الى الاطراف كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لا المد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله
الى المرافق متعلقاً بقوله اغسلوا وغاية له لكن لا جعل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه
غايه للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى دخلاً
تحت الغسل والاول اوجه نظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا
بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غايه أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقياس عن الاطلاق بل
يعتبر مع التمسك بجملة واحدة فالغسل مع الغاية كلام واحد لا يجاب اليها الا بالاجاب والاسقاط لانها
حتى لو قال مصحت السمكة الى رأسها كان الكلام محالاً (قال المصنف وماذ كرنافي الليل والمرافق يناسب
هذا) فيه بحث وهو انه بر عليه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان قوله تعالى ولا تقربوهن يقتضي
الابدق كرا الغاية للاسقاط ما وراءها فيلزم أن تكون الغاية داخلة على القاعدة التي مهلهما مع انه يحل
قربانهم قبل الاطهار والجواب ان الغاية ههنا لا يتناولها المصدر لان عدم القربان باعتبار الخيض
فكان محدوداً من أول الخيض الى زمان الانقطاع فلا يدخل كذا في معراج الدراية (قوله أولان صار
مجملاً الخ) بيانه انه لما شبه حال هذه الغاية باعتبار ان بعض الغايات يدخل ويكون بمعنى مع وبعضها
لا يدخل كان هذا مجملاً في كتاب الله تعالى فبينه نبيه عليه السلام بفعله حيث توضع وأدار الماء على
مرفقه (قوله متناولا للغاية كالمسد) الاظهر أن يقال بعد قوله للغاية ولما بعد هذا لان مجرد تناول
لا يفيد كونها للاسقاط ما وراءها لا احتمال أن لا يكون لها ما وراء ذلك أن تقول قوله كالمسد منه لما قبله فيفيد
ذلك المعنى (قوله متعلقاً بقوله اغسلوا وغايه له) رده العراقي بان ما قبل الغاية بل أن يتكرر قبل
الوصول اليها تقول ضربته الى ان مات ويمتنع فتمته الى ان مات وغسل اليه لا يتكرر قبل الوصول الى
المرافق لان اليد شاملة لرؤس الأنامل والمناكب وما بينهما ما قال والصواب تعلقه الى باسقاط واحد فوا يمكن
أن يجاب بعد تسليم لزوم ماذ كرنان المراد بما قبل الغاية الخدث الواقع قبلها وبشكوره تكرره بنفسه بان
يقع ضربتين أو أكثر في محل واحد كضربت زيد الى ان مات أو مكررة بحسب أجزاء محلها بان وقع واحدة في
محل ذي أجزاء متصلة كسرت من البصرة الى الكوفة لان في كل جزء من المسافة مسيراً وقوله الى المرافق
من قبيل الثاني (قوله والقاضي الامام ههنا بحث الخ) أجيب عنه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق
لا فاد ايجاب غسل المجموع ومع ذكره فاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه أسقط
ما اوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا أن فيه ايجاباً واسقاطاً حقيقة كما ذكره ولهذا
نظائر في كلامهم وأجاب عنه صاحب الترجيح بان المراد بقوله سم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انه
للاسقاط عن الحكم بعد انصبها عليه حتى يلزم أن لا يثبت بنص واحد وانما المراد ان اسقاطه عن أن
ينصب عليه حكم المصدر وذلك معنى توقف أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير أوله حتى يثبت
بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير وقال في فصول البدائع هذا تحقيق لما وضع

ضمان

لما كانت اسمها للمجموع لا تكون الغاية غايه لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال

ضدان فلا يشتركان الا بتعيين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل
الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه
مغلطه من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة
مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه
فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر
وغير ذلك فان كلا منهما واحد وليس يجزئهما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال على من عشرين الى
ثلاثين او ما بين عشرين الى ثلاثين تدخل العشر من مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين
لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاتنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا نا
نقول لو اراد بذلك كان اللازم اربعة وربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم
اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما
التزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بل واحد
الى عشرة فليست امل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني
لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه يقع للثانية وهى
لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقان ضرورة بخلاف انت طالق باثنته فانه لا يقع الا واحدة ويلغو
الوصف لانه لم يجز للواحدة ذكرها والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايح انما هو بين
وصفي الولى والثانوية لا بين ذاتيهما فيقع ما هو ثان لا يوجب ايقاعهما هو الاول اذ لا تلازم بين
المعروضين وهذا كما يقال ان كون الابى الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور بدون

له مجموع القيد والمقيد وضايف اعتبار معان مقرونة لانه باعتبار كل منهما مفردا فلا وجه لبحث
القاضى (قوله من باب اشتباه المعروض بالعارض) اراد بالعارض العدد والمعروض المعدود والظاهر
ان يقال من باب اشتباه احد العارضين وهى الثانوية بالآخر وهو الاثنيية او احد المعروضين بالآخر
(قوله لا يقال مراده الخ) نقل عنه انه قال وجه السؤال ان لا يريد بما فوق الواحد الثمانية التي بين الاول
والعاشر مثلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذي هو الاول فيه ويظهر ذلك في قولنا من عشرين الى
ثلاثين بل يعنى ان المعدود الواحد جزء من معدود فوقه كالاتنين ولا يخفاء في ان العشرين درهم جزء من
واحد وعشرين درهما وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء وتقرر بالجواب ان هذا لا يستلزم المطلوب وهو
ان يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاتنين مثلا وجبا لثبوت معدود آخر بناء على ان الواحد جزء من
الاتنين فاننا اذا قلنا له على من واحد الى اربعة فلانزاع في ثبوت الاتنين وانما التزاع في انه هل يستلزم
انضمام واحد آخر اليه حتى يصير الواجب ثلاثة ولو لم يكن ذلك مجرد كون المعدود الواحد جزءا من المعدود
الذى فوقه لزم ان يكون الواجب في له على من واحد الى عشرة اربعة واربعة لانه يلزم من ثبوت الاتنين
ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلاثة ضم الاتنين وهكذا ويكون ذلك بمنزلة له على اثنان وثلاثة واربعة الى
عشرة (قوله كان اللازم اربعة واربعة) هذا اذا لم ينضم اليه الواحد واذا ضم كان اللازم خمسة
واربعين بل لو ضم الى الثلاثة الاثنان والواحد الى الاربعة الثلاثة والاثنان والواحد كما يقتضيه ما ذكر
كان اللازم اكثر قيل يمكن منع الملازمة بان في الاقرار بالمالين اذا كان في مجلس واحد يلزم مال واحد
بالاقتناع ويدخل الاقل في الاكثر فكيف اذا كان بلفظ واحد فاذا كان في ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه
ان يقول على كل عدد من الدراهم مما بين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبرا العوارض مستقلة لا متداخلة
يلزم ذلك ولكن لا ضرورة الى اعتبارها كذلك (قوله وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار الخ) قيل

فاجاب بقوله الاول يجعل الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاستاذ حيث يكون الثمن مستندا الى السبب البعيد كما في قوله تعالى

الى المرافق غاية لسقوط
غسل ذلك البعض فلا
يدخل تحت السقوط
(فان قال له على من درهم
الى عشرة يدخل الاول
للضرورة) لانه جزء لما
فوقه والكل بدون
الجزء محال (الا آخر
عند ابي حنيفة رحمه
الله) فيجب تسعة
وعندهما يدخل
الغايستان فيجب عشرة
لان العشرة لا توجد
الا بعشرة أجزاء وعند
زفر لا يدخل الغايستان
فيجب ثمانية (ويدخل
الغاية في الخيار عنده)
اي اذا باع على انه بالخيار الى
عند يدخل الغندي
الخيار اى يكون الخيار
ثابتا عند عند ابي
حنيفة رحمه الله لان
قوله على انه بالخيار
يشاغل ما فوقه فقوله
الى الغند لا سقطا
ما وراءه (وكذا في
الابن واليمين في رواية
الحسن عنه) اى عن
ابى حنيفة رحمه الله

الرق وبه صرح بعضهم
والرق في اللغة الضعيف
ومنه ثوب رقيق وصوت
رقيق وكذلك التصريح
اثبات الحسرية وهى
الخالص يقال طين حراى
خالص عما يشوبه رارض
خرة لاخراج عليها (قوله

لا أكلم زيدا الى رمضان
فان قوله لا أطلب الثمن
ولا أكلم يتناول العسر
فقوله الى رمضان لاسقاط
ماوراه

اخراج أبو بكر من الجنة
ينزع عنها لباسها
والثاني بجعله على الحجاز
الاشوري الكون في
الطرف فيكون الاعتناق
مطلقا على سببه الاى هو
ازالة الملك قيسل وكلا
الجوابين ضعيف لانا
لا نسلم أن الاعتناق منقول
بل هو حقيقة اغوية لم
يطرأ عليه نقل شرعى
اذلا يفهم لغة وعسرفا
وشرعا الا ازالة الملك
والخليفة عن الرقولا
يصح اسناده حقيقة الا
الى الملك ولو سلم فلانسلم
كونه منقولا اليه لالى
ازالة الملك وكون اثبات
القوة أنسب بما أخذ
الاشتقاق لا يصلح دليلا
على ذلك لجواز النقل
الى معنى غيره أنسب
بالمعنى الحقيقي والنقل
لا بد لاثباته من نقل وما
ذكره من معنى اثبات
القوة انما يعرفه الأفراد
من الفقهاء وقد علمت ان
معنى اشتقاق القوة
والاعتناق اثبات القوة
فيكون العتق ثبوت ساقى
محل قابل لها على ما صرح
به علماء اللغة والقوة التي

الابن ولا يدخل الا سخر عند أبي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمند
حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود التسعة قبله ولا وجود الاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين مالم يكونا ثابتين
وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد
حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين سنتين الى سبعين أي يكون ابن تسع
سنتين فتعبر زفر رحمه الله (قوله لماذا كرتاني المراقق) متعلق بالجمع وخاصة ان الخيار وعدم طلب
الثمن وعدم التسكلم يتصرف عند الاطلاق الى التأنيد فذكر الغاية لتكون للاسقاط للمدالحكم فيدخل
الغلق الخيار ورمضان في الاجل وعدم التسكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق

في كلام صاحب الكشف ما يصلح للفرق بان يقال لماذا أوقع طلافا وصوفا بوصف الثابفة ولا يتحقق ذلك
الوصف الا بوقوع الاول اذ ليس للاطلاق وصف الاولية والثابفة الا بالوقوع وجوب وقوع الاول وكذا في
في الدراهم اذ لا تكون الدراهم في الذمة ثابتة الا اذا وجب الاول بخلاف الاب فان وصف الابوة ثابت
فيه مع قطع النظر عن كون انه في الدار (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه من باب اشتباه العناض
بالمعروض وهذا انما يدعيه ما اذا كان مذهبها اليه ميباعا على ما ذكره وأما اذا كان ميباعا على
العرف والعادة بناء على أن مثل هذا الكلام اذا ذكر في العرف يراد به النكاح كما تقول لغبيرك خذ
من مالي من درهم الى مائة كان له أخذ المائة فلا بل الجواب عن قوله ما حينئذ ان مثل هذا الكلام
يذكر في العادة يراد به الاقل من الاكثروا اكثر من الاقل فانهم يقولون سنى من سنتين الى سبعين
ويريدون به ان سنى أكثر من سنتين وأقل من سبعين فاذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاث يجب أن
يكون أكثر من واحدة وأقل من ثلاث وارادة النكاح فيما طر به الاباحة كما ذكرناه فدرجت التوسعة
في الاباحات ون غيرها اذ الاصل في الطلاق هو الخطر كذا في الهداية (قوله وعند زفر) فان قيل فعلى
قول زفر رحمه الله اذا قال أنت طالق من واحدة الى واحدة ينبغي أن لا يقع شئ لانه ليس بين الخدين شئ
فلما قد قال بعض المتأخرين ينبغي أن يكون هكذا اعني قياس مذهبه والاصح أنه يقع تطليقه واحدة
لان آخر كلامه لغو باعتبار انه جعل الشئ الواحد حدا ومحد واذ ذلك لا يتصور فاذا انغى آخر كلامه بقي
قوله أنت طالق كذا في الجامع الصغير شمس الائمة المسرخسى (قوله وقد حاجه الاصمعي الخ) في الكافي
حاج أبو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال كم سنك فقال سنى ما بين سنتين الى سبعين فقال له أنت ذن ابن تسع
سنتين فتعبر زفر رحمه الله (قوله عند الاطلاق الى التأنيد) أما في المسئلتين الاخرى بين فظاهر لان الاصل
في النفي الاستمرار وأما في الخيار فليس بظاهر وان جعل على انه باعتبار اللغة لانه مثبت لا يفيد العجوم
واظهار ان دخول الغد ليس لكون الخيار متدايلا للعرف بقية بحث وهو ان هذا مناقض لما ذكرناه في
لا تخرجي الا باذن من ان قوله لا أكل ليس بعام وجوابه ان معنى ذلك القول على ما سياتى في بحث الاقتضاء
انه ليس بعام يمكن تخصيصه بل هو يتناول جميع الاكالات بحيث لا يجوز أن يخرج عنه أكل ما
(قوله ورمضان في الاجل وعدم التسكلم) فيسه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المصنف
وأما على ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد له من الفرق على هذه الرواية ويمكن أن يجاب بان مبنى الإيمان
على العرف ولهذا لو حلف لا يكلم الى عشرة أيام يدخل اليوم العاشر فهى مستثناة من القاعدات
المدكورة (قوله وعندهما لا يدخل الخ) فيه بحث وهو ان المراقق ينبغي أن لا يدخل على أصلهما فلم
قالا بالدخول في المراقق وعكس في خيار الشرط ويمكن أن يجاب عنه بان الاصل عندهما وان كان خروج
الغاية لان شأنها أن يتمسك بالحكم عندها الا ان المراقق دخلت بحديث تعليم الوضوء الذي لا يقبل الله

أثبتها اللغة معنى العتاق أعم من القوة الجسمانية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحقيقية

في

فلهذا في أنت طالق غدا
يقع في أول النهار ليكون
واقعا في جميع الغدوق
الغدا ان نوى آخر النهار
يصح ولو قال أنت طالق في
الدار

المذكورة وكان النقل
نفسه خلاف الاصل
لا يرتكب من غير دليل
ولا يحمل عليه من غير
حامل كذلك النقل الى
أجنبي لا يرتكب من
غير ضرورة بل يحمل
الكلام الى المعنى
الاقرب من المعنى اللغوي

في نحو بيت الى شهرانه متعلق باجمل الثمن الى شهر وعادل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا
فيتحقق التساؤل اذ ربما يثار في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيق وهو حاصل بأدنى
ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباطالموقع في أكثر نسخ أصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي
الايمن جمع أجل وعين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال اليسوع والديون بل
الغاية لا تدخل في الاجال بالاتفاق كافي الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي
وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأيد وفي تأخير المطالبة وتعليق المنفعة
في موضع الغاية شك وكذا في أجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام
وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك (قوله في للطرف) بان يشتمل المحرور على ما قبلها
اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس وبالصلاة
في يوم الجمعة أو تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صحت هذه السنة) يقتضي الكل
لان الطرفين صار منزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعاقب
الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صحت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل
ثم ينظر لان الطرفين قد يكون أوسع فالنوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانته لا قضاء وفي أنت
طالق في غدا يصدق قضاء أيضا لكن اذا بنو شيئا كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم

تعالى الصلاة الابيه (قوله وانما وقع في ذلك) أي في جعل مسئلة الاجل مستقلة برأسها وجعل حكمها
مثل حكم مسئلة الجنين (قوله فيقتضي الاستيعاب) ومن ههنا قال مولانا حافظ الدين قدس سره في
قوله تعالى انالنعصر رسلنا والذين آمنوا هجس في الحياة الدنيا روم يقوم اشهاد انه تعالى ذكر نصرته
الرسول والمؤمنين في الدنيا مقررونه بحرف في وانصرتم في الاخرة غير مقررونه بها لان نصرته الله تعالى
اياهم في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لانها دار جزاء وأمان نصرته في الدنيا فقد تقع في بعض
الاقوات دون بعض لانها دار البلاء (قوله بخلاف صحت في هذه السنة الخ) فيه بحث وهو ان هذا
يخالف تفسير صاحب الكشاف في قوله تعالى وانما يابا كون في بطونهم نار اتعلا بطونهم وقول المشرح
هناك حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الطرفين من المظروف لكن لا يلائم هذا عرف
المتكلمين والفلاسفة لانهم قالوا اما يحصل دفعة فظرفه ظرف الزمان لا الزمان مع انه شامل له فزيد في
الدار مجاز عندهم وأما عند أهل اللغة فحقيقة ويمكن أن يقال مراد العلامة ان الاحاطة على وجه
لا يفضل حقيقة عرفية بدليل انه قال في بيانه يقال أكل فلان في ظنه وأكل في بعض بطنه فأهل العربية
اذا لم يريدوا الاستيعاب يقولون أكل في بعض بطنه وما ذكره آفة الاصول مستفاد من كونه مشابها
للمفعول به وأما ما قال محمد قنبي على الحقيقة اللغوية فان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية
ينبغي أن لا يفرق بين صحت هذه السنة وصحت في هذه السنة قلت الفرق ليس جاريا في العكس بل يختص
ببعض المواد (قوله يصدق ديانته لا قضاء) أما الاول فلانه يحتمل أن يريد تقدير في واذا نوى بما يحتمله
كلامه يصدق ديانته وأما الثاني فلانه غير موجب ظاهر كلامه الى ما هو تحقيق عليه وفي مثله لا يصدق
قضاء وهذا اندفع اعتراض الاصفهاني في شرح البديع بان اذا حدثت من اللفظ لا يجوز أن يراد في
التقدير وجوده وعدمه دفعة والالزم ان يكون هذا مفعولا به ومفعولا فيه معا وهو محال فان أراد عدمه
ينبغي أن لا يصدق فيه آخر النهار ديانته لان اللفظ على هذا التقدير لا يحتمله وان أراد تقديره ينبغي
أن يصدق قضاء أيضا ووجه اندفاعه على اختيار الشق الثاني ظاهر من التقدير السابق

فالاقرب وذلك ظاهر
يعرفه من يعرف اللغة
ويطلع على كلام الآفة
المهرة في فن اللغة بل يفهم
العوام من صيرورة العبد
حرانه حصل له من الحالة
ما يختص بالاحرار وليس
المتراد من اثبات القوة
المخصوصة الا ذلك القدر
ولم يقل أحد من آفة اللغة
والفقه والاصول ان
معنى الاعتاق ازالة الملك
أوانه منقول اليها فكيف
نصح الاستعارة والذي
يدعي ذلك فعليه البيان
واقامه البرهان ومن
يدعي ما ليس فيه كذبته
شواهد الامتحان (قوله
يرد عليه) أجاب عنه
بعضهم بأنه قد عرف ان
العتق انصرف شرعي

(٥٠ - تلويح - اول)

معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجاز التصديق
يعتق شرطا لاستعارة الإطلاق لا زالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزالت عنك الملك أو رفعت

دخولك الدار فمصدر
بمعنى الشرط فلا يقع
بانت طالق في مشيئة الله
ويضع في علم الله لانه
يراد به المعاوم اعلم ان
التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال
انت طالق ان علم الله
وذلك لان مشيئة الله
تعالى متعلقة ببعض
الممكنات دون البعض
فما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات
والممتنعات فقوله في علم
الله لا يراد به التعليق
فالمراد ان هذا ثابت في
معلوم الله

ويخالف هذا ما روي ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرئ بئدك رمضان او في رمضان فهم اسواء
وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله (قوله تطلق حالا) لان المسكان لا يصلح
مخصصا للطلاق لا ممتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون
تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة
في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنته
الشيء بالشيء تمتص وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجوده للدخول لستعارة ناقيل وفي قوله بمعنى الشرط
اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لا يجتبه انت
طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كذا قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك (قوله
فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق
الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله
تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع
فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت

(قوله ويخالف هذا ما روي ابراهيم عن محمد) قال الفاضل الشمر في فاعلم من الفرق في اثبات الظرف
وحذقه مذهب أبي حنيفة رحمه الله ويخالفه صاحباه لعدم الفرق بينهما على ما صرح به في شرح الاسلام وغيره
وعلى هذا الاختلاف في ما روي ابراهيم عن محمد لذهايه على مذهبه وانما وقع في هذا حيث اطلق المصنف ولم
يشعر بذلك الخلاف انتهى وذكر في فصول البدائع ان ما روي ابراهيم عن محمد بناء على ان المراد به عرفا
ضرب مدة التفويض والتخير دون مطلق الحصول بخلاف الاطلاق ولهذا استوعب مع في وقرب منه
ما يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يعتد في
نفسه ويستوجب التروي والتفكير من المفروض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا اتعلق بمدة محدودة لا ترجح
لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولها
بخلاف الاطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (قوله بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال) ولما كان
كل منهما خلاف الظاهر صدق بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولا يصدق قضاء (قوله فتزوجها
لا تطلق) لان الاطلاق لا يكون الا متاخرا عن النكاح (قوله فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا) فيه
يبحث لان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع للمعلوم كما تقرر عندنا في العلم
بقيام زيد انما يتحقق بعد قيامه ومن ههنا نفي الحكماء العلم بالجزئيات للزوم تغيره عند تغير المعالوم
واجب بان التغير انما يلزم في تعلق العلم لاني نفسه فعلى هذا ينبغي ان يكون انت طالق في علم الله تعالى
اذا قصد انت طالق ان علم الله تعالى تعليقا ولا يقع في الحال لان العلم بوقوع الطلاق موقوف على وقوعه
فلو قيل بوقوعه لتحقق العلم فان قلت علم الله تعالى بطلاقها يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع
وعلمه سبحانه وتعالى بجاهية طلاقها والاول شبيه بالعلم التصديقي والثاني بالتعلم التصوري واذا جعل العلم
على المعنى الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق في الحال وانما جعل على المعنى الثاني يقع فاذا قال قصدت
قال (ويخالف هذا ما روي ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى) اقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل
عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يعتد في نفسه ويستوجب
التروي والتفكير من المفروض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا اتعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها
على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولها بخلاف الاطلاق فانه

عند قيد الرق فانه مجاز
عن اثبات القوة بطريق
اطلاق اسم السبب على
المسبب كما كان الاعتاق
في مثل اعتق فلان عبده
مجازا عن ازالة الملك
بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب ولا
مساغ لذلك فيما نحن فيه
لانه جعل الطلاق مستعارا
لازالة الملك فليس هناك
لفظ يجعل مجازا عن
اثبات العتق لا يقال
ثبت العتق بدلالة
الاستتزام لكونه لازما
للمعنى المجازي الذي هو
ازالة الملك لانا نقول
تحقق للزوم المعتبر في
فلاية الاستتزام وهو كون
الامر الخارج لازما بيننا
في الوجود الذهني بحيث يلزم من تصور المسمى بصوره في حيز المنع وانما للزوم الحقيقي بين ازالة

طالق

وان نبي الكلام على مذهب

أهل العربية قسلي

واحد من الدلالات

الثلاث تابع للقصد

والاستعمال واذلتحقق

لهما فالدلالة التزاما

ولذلك لم يستلزم التضمن

والالتزام عندهم

المطابقة التقديرا بمعنى

ان ما يدل على الجزم أو

الامر الخارج يدل على

المعنى المطابق لو استعمل

فيه وقصد من اللفظ هذا

(قوله لا لفظ الاعتيق)

أى لمفهومه على حذف

المضاف (قوله أقوى من

ازالة القيد) لوجوب

أن يكون المستعار منه

أقوى في وجه الشبهة

كلا لا للشيخ وأن يكون

المستعار لازماله واعترض

عليه بان ازالة القيد

أقوى لبقائه نوع تعلق

له وهو حق الولاية في ازالة

الملاك وأجيب بان الآثار

الباقية في ازالة القيد

أكثر وأشد كجواز الرجعة

في الرجعي ووجوب النفقة

وعند جواز الشكاح

لغيره وحرمه المصاهرة

والمشاركة في النسل وغيره

ذلت وبان المقام ليس فيه

اوان احدهما مقيدة

والاخرى مطلقة بل

احدهما مقيدة بازالة

القيد والاخرى بازالة

الملاك بخلاف المشقة

والشقة فان الاطلاق

طابق في معلوم الله أى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهاره
لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل
القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طابق في قدرة الله أوجب بانها بمعنى تقدير
الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام
الامر شاهد قدرة الله تعالى أوجب بانه على حذف المضاف أى أثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس
من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجح حذف المضاف على كون المصدر بمعنى
المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدرات واعلم ان كون التقييد بمشيئة

المعنى الاول لا يصدق لانه لا يتحقق له قلت الجمل على المعنى الاول هو الظاهر وأيضا يلزم أن يصدق فيما
بينه وبين الله تعالى ولم يذكره الا أن يقال عدم المذكور اظهوره (قوله لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى)
فيه بحث اذ قد ذكر أولان علم الله سبحانه يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الإطلاق
كيف لا يكون المعنى المذكور في معلوم الله تعالى مع أنه من جملة الممكنات ان قلت مراده لم يكن وقوع
الطلاق في علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه حينئذ هدم لما حققه أولا من عدم كون قوله أنت طابق في علم
الله تعالى تعليقا (قوله لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم) بل لا وجه وجهه لانه لا يمكن فيه ارتكاب مجازين كون
المصدر بمعنى المفعول واستعمال في فيما ليس بطرف حقيقة وفيما ذكره التجوز في استعماله في فقط (قوله
فينبغي أن يقع الخ) وفي رواية الكافي أنه يقع (قوله أوجب بانها بمعنى تقدير الله) فيه بحث لان المسئلة ما اذا
قال الرجل لاهر أنه أنت طابق في قدرة الله تعالى فالجواب انها لا تطلق لاجها بمعنى تقدير الله تعالى خلاف
الظاهر بل اذا قال فويت ذلك ينبغي أن لا يصدق قضاء لانه تخفيفه فتمأمل (قوله وفيه نظر اذ لا ترجح
الخ) أوجب بان وجهه الترجيح ان الاول أقرب الى الحقيقة وأشبه لان استعمال القدرة في المقدور
غير مشهور بخلاف العلم في المعلوم وأما حذف المضاف فشاغ ذائع مطلقا كذاني فصول البدائع (قوله
ولو سلم فقولنا الخ) قيل يمكن أن يقال لان العلم ان آثار القدرة هي المقدرات لان آثارها هي الممكنات
الوجوبية اذ لا يكون المعدوم أثر القدرة وان كان مقدورا فيصح التعلق بها كما اذا كانت بمعنى
التقدير وهذا يصلح أيضا من محاذف المضاف لان المشاهد هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور (قوله

ليس كذلك كما لا يخفى قال (فإن قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات الخ) أقول اذ قال أنت طابق
في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كافي العلم ذكره في الكافي والثانية انه لا يقع كافي المشيئة قال
صاحب الهداية في شرح الزبادات اذ قال أنت طابق في مشيئة الله تعالى أو في ارادته أو في رضاه أو في
محبتة أو في أمره أو في اذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق أصلا الا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق
فيه في الحال فان كلمة في الظرفية حقيقة الا اذا تعدر جملها على الظرفية بان تحت الافعال فيعمل على
التعليل لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح جملها على التعليل اذا كان الفعل
مما يصلح وصفه بالوجوه وبضده ليكون في معنى الشرط فيكون تعليقا للمشية والارادة والرضا والمحببة
مما يصلح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح أن يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها
تعليقا وتعليقها بما بحقيقة الشرط ابطال الايجاب فكذا هذا أما العلم فلا يصلح وصف الله تعالى بضده
لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتبجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا
فاعلم ان القدرة تستعمل بارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا أقوى قوله تعالى قدرناه فنعلم
القادرين بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرنا من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف
البارى بضدها وهو ظاهر والمعنى الثاني يوصفها بضدها فنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها

والمقصود محقق بينهما على انه قد ورد المشقة بالمعنى الاعم (قوله فان الاسما لا تجوزي) قيل علمه قد تكون الاسما مبنية على

المعنى الاعم

وجعله هو وهو كون المشبه أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان وردبان الأشعار والخطب بحري فيها ما يحسرى من ابراز الكلام لاعلى مطابقة الظاهر لقائدة بدعيه ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فانها لا يحسرى فيها ذلك ولا مقايسة بين الفئتين (قوله وكذا اجارة الحر الخ) قال في التلويح يعني لو قال بعث نفسي منك شهرا بذرهم لعمل كذا بنعت قد اجارة ولو ترك واحدا من القنود بفسد العقد ولو قال بعث عملى أو دارى منك بكذا فان لم يذ كر المسدة ينقصد بعبا لا مكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط الجواز وهو بيان المسدة وان ذ كر المسدة فان لم يسم جنس العمل فالرواية فيه وان سماه منسبل بعث همدى مثلا شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق اليبس على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الامر او قبل بنعت بعبا محضا بجهل المسدة على

الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه اذا لاطريق للوقوف عليهما وروى الخلاق على العكس ويظهر أثره في انه يكون عينا على تقدير التعليق لاطلى تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى أنت طالق يقع عقدا من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عقدا من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشاء الله أو ما شاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بعشيئة من لا تظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل أنت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق بالتسبة أما على تقدير المشيئة فالوجوب وقوعه من اذ الله وأما على تقدير عدم المشيئة فالوجود المعلق عليه والحواب انما لا سلم ان هذه النكامة للتعليق بل لا ابطال ولو سلم فلان سلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذ كر في النوازل انه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه أعنى عدم مشيئة الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شئ أما الواحدة فلا استثناء وأما الثنتان فلان قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله وذ كر في المنتقى انه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فأنت طالق ثلاثا قضى اليوم ولم يطلقها ثلاثا ناطقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذ كر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال أنت هو ابطال للكلام) اطلاقا للملزم على اللازم فان المعلق بما لم يعلم وقوعه أبدا لغو فاسية جعل لا لغا انه (قوله في انه يكون يمينا) فيجوز به من حلف لا يخلف بالطلاق ولا يعلقه بشئ (قوله لعدم حرف الجزاء) وهى الفاء مع وجوبها اذ وقعت الجملة الالهية جزاء وفيه اشارة الى انه لو قال ان شاء الله فأنت طالق بالفاء لا تطلق اجبا فالقنوى بدون الفاء على عدم الوقوع كما ذ كر قاضيان (قوله لم يقع الا تلك الواحدة) فيه بحث لانه كان ينبغي أن يقع اثنتان في هذه الصورة احدهما المتجزى والاخر المعلق بالمشيئة لان الجزاء تابع للشرط ويمكن أن يقال المتجزى هو معلق على المشيئة فان سبب تجيزه هو مشيئة الله اذ لو لم يشأ لم تجز هو ابدا (قوله ذ كر في النوازل) استئناف تأييد للجواب المسد كور عن النكتة لان قوله اذ لو صح لبطل الخ عين ذلك الجواب وفي بعض النسخ بالواو الاولى أظهر (قوله ولو لم يقيد باليوم الخ) فيه بحث اذ لا دخل للتقيد باليوم في اختلاف الحكم كما يشعر به كلامه بل مداره ان متعلق المشيئة وعدمها واحدى المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في الثانية لان متعلق المشيئة الطلاق واحد ومتعلق عدمها مطلق الطلاق او الطلاق ثنتين حتى لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى أى طلاقا مطلقا أو طلاقا ثنتين لم يقع شئ بما ذ كر ولو لم يقيد باليوم فاعتبر اتحاد المعلق للمشيئة وعدمها وهو الطلاق واحدة ولم يطلقها الزوج واحدة فالقباس أن يقع ثنتان عند موت أحدهما كما أشار اليه في المنتقى ويمكن أن يقال لم يكتف بقوله ولو لم يقيد بل فصل وقال الخ اعلم ان معنى الاصح ليس مطلق الطلاق (قوله وهذا مخالف لما في النوازل) الاشارة الى قوله ولو لم يقيد باليوم في اليمين الخ تجزى كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية بالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة قال

تأجل التهنين أو نعا فاسد اجلا باطمة القاصرة هذا كلامه وتعلي عنه انه اذا جاز في غيره

طابق ان لم يشاء الله طلاق لا تطلق بهذا اليمين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في الهبط وأقول
لا يخالفه وإنما اختلف الجواب لاختلاف موضع المسئلة في مسئلة المنتقى علمت الثلاث بهدم مشيئة الله
تعالى التطبيقين وقد وجد المعاق عليه فيبذل الموت اذ لو شاء الله التطبيقين لا وقعها الزوج وفي
مسئلة النوازل علمت التطبيقين بعدم مشيئة الله اياها فلا يقعان أبدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة
ان لم يشاء الله طلاق والدليل على ما ذكرنا انه أمد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه فيه مقدم وفي المنتقى
لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كافي المقيد فيبصر في عدم المشيئة الى ما انصرف اليه
المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف
بما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها
من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبط الادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها
بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير ما قبلها وقبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لان فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبليية والتقدم والمراد الصفة المعنوية
لانعت الحوى والا فالجمله الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بأنها
قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر
ما كان في وسعه كما اذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاستناد الى
ما سبق الوقوع في الحال وهو ملك الايقاع في الحال دون الاستناد فيثبت تحيكا الكلامه وقيد مسائل
القبليية والبعدية بخير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولذا يلزمه
درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم

وجه المخالفة ان كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعاق بالشرط
لثاني أصلا وكلام المنتقى يدل على وقوعه فيبذل الموت (قوله وفي المنتقى لم يعد) أي لم يعد ذكر الطلاق
مقدا على الشرط الثاني حيث لم يقل وأنت طالق ثلاثا ان لم يشاء الله بل قال وان لم يشاء الله تعالى فانت
طالق ثلاثا (قوله بعضها حروف) لم يذكر فيه من الحروف الا واحد وهي ان يجمع الحروف المناسبة
أسماء (قوله ولما وصفت الثانية الخ) هذا التعليل لصاحب الكشف وفيه بحث اذ يلزم منه انه اذا قال
غير الموطوءة أنت طالق وطابق يقع ثنتان لان في وسعه القرآن مع ان الواو للجمعية لا ينافي القرآن
بخلاف قبل فانه ينافي القرآن والوجه تعليل حافظ الدين رحمه الله وهو ان القبليية صفة للثانية فاقضى
ايقاعها في الماضي وايقاع الأولى في الحال والا يوقع في الماضي ايقاع في الحال فيقتربان ويقعان (قوله
لانها لا تبين بالاولى) فيه بحث وهو ان هذا الدليل انما يتم اذا كانت القبليية مقتضية وجود شئين يكون
أحدهما سابقا في الوجود على الآخر وليس كذلك قاله محمد رحمه الله في الزبادات وقال الأيرى الى قوله
تعالى فتصبر برؤية من قبل ان يتماسا الى قوله عز وجل فيسئل أن تنفذ كلمات ربي والى قول النسبي خلتوا
أصابكم قبل أن يتخللها نار جهنم اللهم الا أن يقال مسدول اللفظ في جميع ما ذكر وجود البعد وهو
القبل والانتفاء لدليل خارجي يؤيده أن القبل والبعد اضا قيان بتوقف كل منهما على الآخر تعسلا
وتحققا (قوله له على درهم قبل درهم) ذكر في فصول البدائع ان هذا لا يصح بل لزوم الدرهمين فيما
سوى هذه الصورة وقد نقلها كسل الدين في شرح التردوي عن المبسوط وأشار اليه صاحب الكشف
أيضا ولم يذكر فيه خلافا لعله الجرد في شرح فصول البدائع بما أسرت اليه الا أن من ار القبل لا يقتضي
وجود البعد وذكر في الحواشي ان هذا في الاقرار لاقى الطلاق فانه يقع طلقان في أنت طالق واحدة قبل

فيقع واحدة ان قال لها
أي لتعبر المدخول بها
(أنت طالق واحدة قبل
واحدة) لان القبليية صفة
للطلاق المذكور أولا فلم
يبق محالا لا آخر (وتنتان
لوقال قبلها) أي يقع
ثنتان ان قال غير المدخول
بها أنت طالق واحدة
قبلها واحدة لان الطلاق
لمذكور أولا واقسع في
الحال والذي وصف
بأنه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال يقع أيضا
في الحال بناء على انه
لوقال أنت طالق أمس
يقع في الحال فيقعان معا
(وبعد على العكس) أي
لوقال غير المدخول بها
أنت طالق واحدة بعد

واحدة يقع ثنتان لما بيننا
في قوله قبلها واحدة ولو
قال لها أنت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة
لما بيننا في قوله قبل واحدة
اذا اتفق المتعاقدان
أقول ظاهر كلامه
توجيه لكلام المصنف
رحمه الله وبيان لمراومه
ولكن نصب عينيه
ومطمح نظره الاعتراض
عليه في تقييده انعقاد
الاجارة بالمسقط البيع
بصورة الحر ومحصلة أن
ان ذلك اشتمال بما
لا يقضيه واعراض عما هو
بصدده حيث قد صور

ايقاع الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستثنى عنه وترتد التقييد كالمدة وحنس العهل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في

فيدخل في أمر على خطر
الوجود فان قال ان لم
أطلقا فان طالق
فالشرط وهو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحياة

ان عقاد الاجارة اذ روى
القيمان لقيام القرينة
وتحقق العلاقة ولا في
عدم انعقادها اذ ترك
واحد منهما اذ يفسد
العقد في صورة الحصر
لاتقاء القرينة وينعقد
بيعا في غيرها لا مكان
العمل بالحقيقة على
ما فصله القاضى أبو زيد
الدبوسى في كتابه الاسرار
من أكارا الحنفية رجهم
الله وانما يتحقق الفرق
على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض
ليس بشئ لان المصنف
رجحه الله ليس في صدور
بيان التفرقة بين الطهر
والعبدى انعقاد الاجارة
وعدمها حتى يرد عليه
الاختراض بعدم التفرقة
ولا في صدور بيان شرائط
المجاز حتى يرد عليه ان
مجرد الحرية غير كاف في
صحة المجاز بل لابد من
ذكر المدة وتسمية جنس
العمل وانما هو في صدور
تفريع المشال الجزئى
على ما قررره من الاصل
الكلى وهو صحة اطلاق
السب على المسبب دون

يجب دينا (قوله عندى ألف) لودبعه لان الحضرة تدل على الحفظ كقولها وضعت الشئ عندك يفهم
منه الاستحفاظ ولا يدل على الزوم في الذمة حتى تكون دينا لكن لاتنافيه حتى لو قال عندى ألف
دينا ثبت (قوله كلمات الشرط) ظاهر كلام نفا الاسلام ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من
حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله ان للشرط)
أى التعليق حصول مضمون جملة حصول مضمون جملة أخرى فقط أى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما
في اذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أى متردد بين أن يكون وأن لا يكون ولا يستعمل فيها هو
قطعى الوجود أو قطعى الاتفاء الاعلى تنزيها من نزلة المشكوك لسنكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أى
حياة الزوج والزوجة لان ما ماداما حين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعاق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان
دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن
شرطه القدرة لان المعاق بالشرط كالمفوض لادى الشرط قلنا هو أمر حكيمى فلا يشترط له ما يشترط
لحقيقة التطبيق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه
فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطبيق فان قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لان التطبيق
يمكن ما لم تمت والجزاء ما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق الجزاء عن الايقاع قبيل الموت

واحدة للمدخل بها لانه لو لم تقع الثانية لزم الغاء قوله قبل واحدة لاحتمال أن يقصد به كره التسمية
على رعاية سنة التفرقة وعلى انها استعداد الى أن يتم الحل بأخرى ان كانت أمية وأخرى ان كانت
حرة لان المراد بئله عرفا واحدة قبل واحدة أو قعتها كذلك أو وقعها أو أيا ما كان يقع مثل وقوع الاول
وانما يفهم ذلك لكونها في يده كالاول بخلاف فلان على درهم قبل درهم لان الاقرار خبر يقتضى تحقق
الخبر به أولا لان قبله هذا وقد عرفت امكان دفع التعديل فيلنذكر (قال المصنف وعند الحضرة)
لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر أى لمكان الحضرة ولان الحضرة مصدر
وعند ظرف لامصدر وحذف المضاف شائع ثم المراد من الحضرة أهم من الحضور الحسى نحو فلما رآه
مستقرا عنده والمعنوى نحو قال الذى عنده علم من الكتاب وكسرفاء عنداً كثر من ضمها وفحصها ولا تقع
الاطراف أو مجرورة بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن وأما قول بعض المولدين

كل عندك عندى لا يساوى نصف عند

ومثله يقولون هذا عندنا غير جائز ومن أنتم حتى يكون لكم عند فقال الطبري انه لحن وليس كذلك
بل كل كلمة ذكرت هي اداها لفظها فاشاع ان تنصرف تصريف الأسماء وان تعرب ويحكى
أصلها ولو تكن الاكثر الحكاية صرح به الرضى فان قلت ذكرى مغنى اللبيب والمفصل انك تقول عندى
مال وان كان غائباً ولا تقول لى مال الا اذا كان حاضرا فيفهم ان عند ليس بالحضور قلت الظاهر
انه اعتبارية الحضور المعنوى ما ذكره قول الجسد (قوله ولا يدل على الزوم) ذكرى المنعوط انه في
أصل الوضع للقرىب فيجتمل القرىب من يده فيكون أمانة ويحتمل القرىب من ذمته فيكون دينا فلا ثبت
الا الاول وهو الودبعة (قوله ظاهر كلام الخ) حيث قال بعد قوله باب حروف الجر ومن هذا الجنس
أسماء الظروف ثم قال ومن ذلك حروف الشرط (قوله ونحوها) كعموم الاوقات والاحوال (قوله في
أمر على خطر الوجود) أى بالنظر الى حاله في نفسه وفرض الكلام مقولا على لسان من يجوز عليه
الشك والتردد فلا يلزم امتناع وقوعها في كلام الله تعالى بناء على انه ليس بالنظر الى علم الله الا العلم
بالوجود والعدم (قوله فلا ميراث) لعدم العدة (قوله لا يتصور الوقوع) ولذا قال في النوادر لا تطلق
(قوله قبيل الموت) أى زمان لا يسع لصيغة التطبيق ويسع للوقوع فيقع الطلاق ولا ميراثه لان

العكس فيما كان السبب محضاً ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بلفظ السبب دون العكس ببناء

لان

لان من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله وإذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف
 بمعنى وقت حصول مضمون ما ضيف اليه فلا يجوز به الفعل ويكون استعماله فيما هو قوطي الوجود
 كقوله وإذا تكون كريمة أدعي لها * وإذا اجحاس الحيس يدعى جنذب
 الحيس الخياط ومنه سمي الحيس وهو قمر يخاط بسمن أو أواقط وحاس الحيس اتخذوه وللشرط بمعنى تعليل
 حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع و يكون استعماله في أمر على خطر
 الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى * وإذا نصبك خصاصة فتجمل
 أي ان نصبك فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالترين وتكلف الجليل أو كل الجليل وهو الشجيم المذاب
 تعقفا قال الشاعر قد كنت قدما متريا متولا * متجسلا متعقفا متدينا
 فالآن صرت وقد علمت متولى * متجسلا متعقفا متدينا
 أي كنت دائره وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفاة أي بقية ما في الضرع من اللبن
 وذادين وفي كلام نغرا لاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما
 ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة
 المقطوع لنكتته وهي ههنا التنبية على ان شعبة الزمان والمواهب وحط المراتب حتى ان اصابة
 المكروه كانه أمر لاشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فبدأ من مفاجأة المكروه وعند البصريين

الظرفية من قبله (قوله كريمة) أي حرب ومقابلة (قوله استغن ما أغناك ربك بالغنى) ما صدر به أي
 استغن مدة اغناك ربك بالغنى وبالغنى متعلق باحد الفعلين والاقرب تعلقه بالاول وتجمل بحيثل أن يكون
 بالجزم على ما ذكره الشارح ويحتمل أن يكون بالطاء المهملة أي تكلف المشقة (قوله قد كنت قدما
 البيت) قدما نصب على الظرفية أي في الزمان السابق ومتر يا خبر كان أي كثير المال من أثرى الزجل
 كثرت أمواله و متولا تاء كيدله ويجوز أن يكون بمعنى دائره أي كثرة على ما ذكره الشارح و متولا خبر
 آخر وكذا ما بعده وعفة بكسر العين من عفا عن الحرام بعفا وعفاة أي كف وعفاة بضم العين
 بقية اللبن في الضرع وكذا العفة بالضم كذا في الصحاح (قوله بدليل استعماله فيما ليس بقطعي) لا يخفى
 ان الاستدلال اذا كان بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي كان ظاهرا لا ندفاع اذ غاية ما لزم منه اشتراك
 هذا الاستعمال بينهما ولا يلزم اتحادهما حينئذ في الحرفية كيف وقد نستعمل ان في القطع كاستعمال
 اذ افيه فلم لا يحكم بان ان اسم كذا فان أوجب بانه على سبيل تنزيل المقطوع منزلة المشكوك لنكتته
 أوجب بمثله في العكس والاقرب في الاستدلال ما قيل ان اذا في البيت قد جزم المضارع ودخلت الفاء
 في جوابها ودخلت على أمر متردد وهذه علامة ان وخاصيتها وجواب هذا ظاهرا ايضا ما ذكره قليبا مل
 (قوله وجوابه ظاهر) قال في فصول البدائع هذا الجواب ليس بشئ لان القول بالتريل عند عدم
 الحقيقة والاصل تحقيقها وطريقه النقل كذا والنقلة ثقات المقام والقول به لوجود النكتة من اجرام
 العكس أي طريق ان اذا مشترك بين الوقت والشرط وقوله كذا مفعول مطلق أي نقلا مخصوصا موافقا

(وجوابه ظاهر عند علماء المعاني الخ) أقول والجواب ظاهرا اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله
 فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذا في البيت قد جزم المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت
 على أمر متردد وهو اصابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان وخاصيتها فتكون بمعنى ان كاذب اليه
 شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما رده بان القول بالتريل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحقيقها
 فردود لان تحقق الحقيقة انما يكون أصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه
 وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان

فتجمل * وعند البصر بين
 حقيقة في الظرف وقد
 يعني للشرط بلا سقوط
 معنى الظرف

على هذا الاصل مختص
 بصورة فقد اطروا ما
 انعقادها بلفظ البيع في
 صورة العبد اذا اعتبر
 القيدان كما في الاسرار
 فليس مما نحن فيه بل هو
 على الحقيقة بناء على
 تعارف أهل المدينة
 لا على التجوز بناء على
 الاصل المذكور هكذا
 ينبغي ان يفهم المقام
 والله ولي الفضل والانعام
 وكان ذلك مما أتتناه في
 تحاريزنا المفسردة في
 سالف الازمنة (قوله لان
 الهبة ليست سببا الخ)
 أوجب عنه باننا لانسلم انه
 يجب في الحجاز باعتبار
 السببية أن يكون المعنى
 الحقيقي سببا للمعنى
 المجازي بعينه بل يجنبه
 حتى يراد بالغيث جنس
 النبات سواء حصل به أو
 غيره وبأن ملك المتعة
 عبارة عن ملك الانتفاع
 والوطء وهو لا يختلف
 في ملك النكاح وملك
 الميمن وليكن تغايرا لاحكام
 لتغايرهما صفة لا ذاتا
 فانه يثبت في باب النكاح
 مقصودا وفي ملك الميمن
 تغاير نحن اعتبرنا اللفظ
 لاثبات ملك المتعة في

الحل فاذا جعل اللفظ الهبة مجازا أتتناه به ملك المتعة فبذلك انما ثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام الميمن وكف ما كان في وجهه

أي عدم امتناعه في نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد بالاعتذار امتناعها بالنظر الى عدمها فالايراد ان قولها ما وجب بطان الاصل المتسور من انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل (قوله فتحه الاصل) ليس من كلام غير الاسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع في كلامه وهو قوله صار مستعار الحكمة لا مافي التلويح من قوله وجب المصير الى خلفه (قوله ان من شرط صحة الحلف الخ) هذا مما اتفق عليه أبو حنيفة ومحمد ورفيع وجمهورهم فان تصور البر ورجاء الصدق شرط لصحة الحلف وانعقاد الميثان عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه في ذلك من الامكان بالذات وهما اكتفيا بالامكان الذاتي وخالفهم أبو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط تصور البر وامكان الفعل لا عادة ولا عقلا فالحلف بالله ليسن السماء اولي قلبين هذا الجرح ذهابا وليس من ماء هذا الكوز فأرى أو ليقان زيدا عالمنا بونه يصح الحلف وينعقد اليقين ويثبت في الحال عند الإثمة الثلاثة لان كل ذلك أمور محكمة تتعلق بها القدرة في الجملة

اذا حقيقة في الطرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنهما قد تستعمل بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعلق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعلق القسم بغشيان الليل وتقييمه بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه طامن الليل لانه أيضا يفيد تقييمه القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعلق من غير سقوط معنى الطرف مثل اذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعلقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعلق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكامل الشرط ولم يجزوا به المضارع لفوات معنى الابهام اللزوم للشرط فان قولك آتيت اذا اجسر البصر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحمر فيه البصر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا أخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فخرم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعلق بين جملتها بما بين جملتي ان والى هذا أشار المحققون من النجاة وأما استعمالها في الشرط من غير خرم الفعل فشايع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الطرف جمع بين الحقيقة والمجاز لا بانقول هي لم تستعمل الا في معنى الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افاة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي أو كل رجل يأتي فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا

للمذكور ومعنى كونه من ايهام العكس هو ان كل معدول عن وضعه فله نكته لأن كل ما فيه نكته معدول عن وضعه وفي قوله والاصل تحققها انظر لان الحقيقة انما تكون أصلا اذا لم تستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ قد أجمعوا على ان المجاز خير من الاشتراك فالاولى أن يسقط ذلك القول من البيان ويقتصر على النقل من الثقات ويعارض نقل أئمة المعاني بذلك (قوله تضاف الى جملة فعلية) وانما دخلت على الاسمية في نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير وأما قوله اذا باهلي تحتها حنظلية * له ولد منها فذلك المدرع

فالتقدير اذا كان باهلي وقيل حنظلية فاعل استقر وباهلي فاعل محذوف تفسيره العامل في حنظلية ويرد ان فيه حذف المفسر والمفسر معا وبسهل ان الطرف يدل على المفسر فكانه لم يحذف (قوله على انه بدل من الليل) لا يخفى انه على البدلية يخرج عن الظرفية أيضا ويكون بمعنى الوقت المنصوب محلا على انه مفعول به كالبديل وفي قوله بمجرد الظرفية مسامحة والمقصود انه يستعمل بمجرد الوقت من اعتبار تعلق فلا ينافي البدلية (قوله لفوات معنى الابهام اللزوم للشرط) كانه أراد ان الابهام ليس بالزوم والا فالابهام في قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كافي متى تخرج اخرج (قوله لا يقال الخ) قال صاحب الترجيح السؤال وما يترتب عليه مبني على ان اذا عند البصر بين للطرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المنقول عنهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز (قوله هي لم تستعمل الا في معنى الطرف) لا يقال قد صرح في قوله وقد تستعمل للشرط بانه استعمال فيه لا ناقل للمعنى وقد تستعمل للطرف المتضمن لمعنى الشرط وبدل عليه قوله بمجرد الظرفية أي الخالي عن تضمن الشرط (قوله لكن تضمنت معنى الشرط) قال في فصول البدائع فيه بحث لان جواز تضمنها عند الابهام كما صرح به النجاة فعند انقضاء لازمه ينتفي لا يقال تعيين الوقت في اذا غير منافي فانيته ان يكون اذا كرمتمى أو كرمتمك بمنزلة ان كرمتمى وقت الصباح أو كرمتمك لاننا نقول ذلك تعيين للشرط وهذا الوقت حكم بينهما ويمكن أن يدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار معنى الشرط في الجملة وهو مقدار ما وجب حذفه تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم

ومعناه

والمعنى ان كل ذلك أمور محكمة تتعلق بها القدرة في الجملة

ومعناه ما ذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وأما ما يقال من أنه من محوم المحاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزئي الكل فلا يخفى في فساده للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض (قوله ودخوله) أي دخول إذا غاب يكون لأمر كائن متحقق في الحال مثل قوله * وإذا تكون كريمة أدعى لها * عند نزول الجاذبة أو أمر منتظر لا محالة أي أمر يقطع بحقيقته في الاستقبال مثل قوله تعالى إذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي إلى المستقبل لأنها حقيقة متينة في الاستقبال وما قولهم من دخوله لأمر كائن فأنما هو من جهة أنه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى وإذا القوم الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للطرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الطرف بمنزلة أن كذا في ذلك في إذا في قوله وإذا نصيبا لخصوصية على ما ذهبوا إليه والافلا نزاع في أن متى كلمة شرط يجزئها المضارع مثل متى تخرج أخرجه قال الشاعر

متى تأته تعشوا لي ضوء ناره * تجد خيرا نارا عند خبز موقد

والعجب أنهم جعلوا إذا متممضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متممضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما إذا مثل متى) في أنه

للإجماع وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما أشار إليه الشارح لأن نفس إذا ولا نسلم اشتراط الإجماع فيه (قوله ومعناه ما ذكرنا) جملة على هذا لأن المختار أنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء وجد التناقض أم لا (قوله من محوم المحاز) فيه بحث لأن المحوم على الوجه الذي أورده باعتبار شمول السلك للأجزاء والمتعارف أن محوم المحاز باعتبار شمول السلك الجزئيات (قوله من جهة أنه قد يستعمل الخ) قد صرح المحققون من العناية بأن إذا قد تخرج من الاستقبال ويكون للماضى وللحال ومثلا للدول بأمثلة من جملتها قوله تعالى وإذا أرتجارة أولهوا وانفصوا إليها والمصنف أشار بقوله من جهة أنه قد يستعمل للاستمرار إلى جوابه وهذا الجواب أشار إليه القاضي خير الدين شارح التسهيل حيث قال المراد من ذلك حكاية ما كانوا عليه وما هو شأنهم ودينهم والمعنى حال هؤلاء أنهم إذا أرتجارة أولهوا كان منهم ما ذكر وفيه بحث لأن هؤلاء المخبر عنهم من الصحابة الذين هم خير القرون بشهادة الصادق المصدوق ولا يليق بهم مثل هذا الفعل الذي اتخذاه عادة من الخصال الذميمة القبيحة (قوله متى تأته تعشوا الخ) عشوتوا عشوتوا إذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى تأته حال أنك تستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف تجد خيرا نارا بوقدها خير موقد (قوله والعجب أنهم الخ) العجب راجع إلى مذهب الكوفية أو بعض البصرية وأما جمهورهم فلم يجعلوا إذا للشرط المحض ولم يسقطوا منه معنى الطرف وفي كلام صاحب الكشف ما يدفع هذا العجب حيث قال وكلمة إذا إذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الأمر الكائن أو المنتظر الذي لا يرب فيه عادة أو شرط نحو محي الغد والقيام إلى الصلاة فلو لم يصير كلمة إذا ههنا أي في قوله وإذا نصيبا لخصوصية بمعنى الشرط ونفي معنى الوقت فيها المماز استعملها في الأمر المتردد بخلاف متى فإما لا تستعمل في الأمور الكائنة لا محالة فاستعملها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فإن قيل ينبغي أن تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وأن يجوزها كافي متى قلنا لوفعلنا ذلك للزم منه ترك خاصية وهو والدخول في الأمور الكائنة إذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا انتهى كلامه وقد يجب أيضا بانه لما كان بعضها للشرط على خلاف الأصل يلزم من إثباته في متى بالمحزم الشائع بكثر خلاف الأصل فأبو عنه وجعلها للطرف المتضمن للشرط ويلزم من إثباته في إذا بالمحزم المتبادر لتعليل خلاف الأصل فما أبو عنه مع إمكان القول بالطرف المتضمن للشرط فيه أيضا (قوله فعندهما إذا مثل متى)

ولا يتوقف الخنشالي
آخر الحياة لتكونها متعنة
بجس حرى العادة خلافا
لغيره فإنه لا يتعقد اليقين
عنده لا امتناعها عادة
ولو حلف والله لا شرب من
ماء هذا الكوز ولا ماء فيه
أول يقنن زيد اعير عالم
يموته وهو ميت فلا يخفى
لعدم صحة الحلف لامتناع
شرب الماء المقسوم
واسحالة إعادة الحياة

الزلة بالذات لأن في صورة العلم بتعقد اليقين على حياة يخلفها الله تعالى في الميت وهي (٥١ - تلويح - اول)

الحال فلا يقع بالشك وثمة
 في انقطاع تعلقه بالمشيئة
 فلا يقع بالمشيئة (أي لما
 جاء اذا عني متى ويعني
 ان في قوله اذ لم أطلقك
 أنت طالق ان جعل على
 متى يقع في الحال وان جعل
 على ان يقع عند الموت
 فوقع الشك في الوقوع في
 الحال فلا يقع بالشك فصار
 مثل ان وثمة أي في طلق
 نفسك اذا شئت لاشك
 ان الطلاق تعلق في الحال
 بمشيئتها فان جعل على ان
 انقطع تعلقه بالمشيئة
 وان جعل على متى لا يقع
 ولا شك انه في الحال متعلق
 فلا يقع بالمشيئة (وكيف
 للسؤال عن الحال

لا يسقط عنه معنى الظروف وهو مذهب البصريين وعندنا مشتل ان في التمهض للشرطية على ما جوزه
 الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله الى الفرق) بين قوله اذ لم أطلقك فأنت طالق وقوله طلق
 نفسك اذا شئت بحيث جعل اذ في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي
 الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطبيق عدم
 الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا يقع بالشك فان قيل طلق نفسك
 مقيد بالمجلس واذ اذ يد عليه متى شئت بتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما اذ اذ يد عليه ان شئت ففي
 اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فخواه ان التقيد بالمجلس في طلق نفسك
 انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجناع العجابه فاذا قرن بمشيئته صار راجعا الى أصله شاملا
 للآزمنة واذ قرن باذ شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الاصل هو التعليق
 بالمشيئة في جميع الآزمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات
 الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو اقياس بناء على انها اللصال والاحوال شروط ولا انها تدل
 على أحوال ليست في يد العبد مثل العجة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت
 اليها ما نحو كيما تصنع أصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبعث عنها في هذا المقام من غير أن تكون
 من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لانها لا تستفهم أي السؤال عن الحال خاصة لكن لا يخفاء
 في انها لم تبق في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة
 ماذا قال أنت طالق ارجعنا تريد أن ما انا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بأية
 كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة أي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند
 الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجماع الابهام على معنى أنت طالق بأية كيفية شئت
 من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسمها للحال كما حكى قطرب عن
 بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أي في حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بيزرع

أمر غير محال وفي صورة
 عدم العلم على الحياة التي
 كان عليها وقد زالت
 فيستحيل اهادتها خلاقا
 لابي يوسف رحمه الله فان
 نصرت اليريس بشرط
 عنده أصلا فيصح الحلف
 ويبحث البتة على ما هو
 المسد كور في كتاب
 الحنفية أجمع والمسئلة
 دلت على امتناع إعادة
 المعدوم بعينه عند
 الحنفية واتفاق الأئمة
 الثلاثة عليه وقد صرح
 به الشيخ أبو منصور
 الماتريدي رحمه الله
 وقامت عليه الحجة الباهرة
 والبينة الظاهرة وانكار

وعنده مثل ان هذا اذ لم يكن الشرط أو الوقت فاذا نوى فكأنوى (قوله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
 بالشك) اندفع بضم هذه المقدمة التي هي مبنى الفرق توهم المعارضة بانه دفع الشك في وقوع الطلاق في
 المستقبل لان احتمال كون اذ يعنى متى أورث الشك فيه فيمنعني أن لا يقع فيه بل في الحال وذلك لان وقوع
 الطلاق في الحال يستدعي وقوعه في الاستقبال بحكم الاستصحاب فلا يبقى لتلك المقدمة أثر مع انها مبنى
 الاستدلال والاقالته في الطرفين فلا يتجه به ترجيح احدهما بخلاف ما اذا قيل بوقوعه عند الموت لاقبله
 فانه يناسب ذلك الاصل (قوله فان قيل طلق الخ) هذا السؤال معارضة وحاصل الجواب النقص التفصيلي
 أعني منع المقدمة وهي وقوع الشك في تعلقه بما وراء المجلس بسبب تقييده بالمجلس (قوله انما ثبت على
 خلاف الاصل) فيدل بل الاصل هو أعني التقييد بالمجلس لانه ليس في هذا الكلام ما يدل على الزمان
 ولا يمكن لما يمكن وقوعه الا فيه احتج الى تقدير الزمان ولما كان تقديره ضرورة لم يكن له عموم بجميع
 الأزمنة وللمجلس أثر في تخصيصه برمانه فنقص برمان المجلس (قوله انما يدل على أحوال ليست في يد
 العبد) قال صاحب الترجيح فيه ما فيه لانه يقال كيف قرأت القرآن في الصلاة والمراد جهر أم خفاء وهما
 في يد العبد وكيف صليت ویراد معدلا أركانها أم مقصر في التعديل ولا شك في كونها من كيفيات في يد
 العبد انتمى وأنت خير مما يجوز أن يجعل مثل هذين المثالين من قبيل المجاز اذا ثبت الاصل بنقل الثقات
 (قوله والكهولة والشيخوخة) مدة الكهولة من خمسة وثلاثين أو أربعين الى ستين والشيخوخة بعدها
 (قوله الا اذا ضمت اليها) كما صنعوا هكذا في ادما وحيشما فهما كانا قبل دخول ما عليهما من الاسماء

انفاض

بعض احداث التكلمين ذلك وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لا محالة ولا اعتداد بهم وحجهم

أي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويبحث (في عتق في أنت كيف شئت) لأنه لا يستقيم السؤال عن الحال في عتق بقوله أنت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فإن الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعيًا أو بائنًا وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية) أي كونه رجعيًا أو بائنًا خفيفة أو غليظة (مفوضة إليها ان لم ينزل الزوج وان نوى فان اتفقا فسذلك والا فرجعية) وهذا لأنه لما قوض الكيفية إليها

الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقًا ومجزعًا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقًا أو مقيدًا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أي خيفة رجه الله ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أي خيفة رجه الله (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت) أي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة الاضافية فلما أرادوا نقلهما من الاضافة الى المحازاة هما ادخاوا عليهما ما لا يذان بالنقل كذا في الاقليد (قول المصنف فان استقام والابطات) الاظهر لا تنظم الكلام أن يقال كيف سؤال عن الحال فان استقام فيها والا فان استقام المعنى المجازي بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل عليه والابطات كانت حر كيف شئت وأما سياق كلام المصنف ففيه ان قوله فان استقام والابطات مشعر بأن قوله أنت طالق كيف شئت مما استقام فيه السؤال عن الحال ولا يخفى انه ليس للسؤال عن الحال كما صرح به في الشرح وحل الاستقامة على ما ذكره يحتاج إلى أن يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازي المذكور وفيه تكلف (قوله لقائل أن يقول الخ) أوجب عنه بأن الكيفيات في الاعتنان لا في العتق اذ هو وصف شرعي يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع بخلاف الطلاق فإنه يختلف بعد الوقوع اذ يصير مثلًا ما ينعى العدة بعد أن يكون رجعيًا وهو مدفوع بأن ليس مقصود الشارح اثبات الكيفية بالعتق بعد الوقوع كيف وقد صرح به في حقه بل مقصوده انه جعل المصنف انتفاء الكيفية بالنسبة الى العتق موجبًا لعدم صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام وبطلان التفويض عند الكل ولم يقيد هذا بكونه عند أي خيفة رجه الله ولا شذان انتفاء الكيفية مطلقًا ووجب عدم صحة التعليق وبطلان التفويض عند أي خيفة رجه الله لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشيئة ويقع بعد وقوعه لا مشيئة لعدم الكيفية بعد الوقوع وأما عندهما فيجوز أن تعلق الكيفية بصدر الكلام ولا يبطل التفويض لان عندهما يتعلق الاصل بالمشيئة أيضا وثبتت الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع يكفي لصحة تعلقها بصدر الكلام ثبوتها مع الاصل ويؤيد هذا اراد كلام المبسوط تقرير قوله فعلم الخ وهذا التقرير يندفع أيضا ما يقال في الجواب من ان المقصود في كيفيات يصح تختيار العبد بالنسبة اليها عرفا اذا الاشد انه يختار التخيير بلا مال على انه ممنوع ولو سلم فلا يتأتى هذا الجواب فيما اذا قال أنت حر كيف شئت غير التخيير بلا مال مع الحكم عام هذا وقد عدل في فصول البدائع أصل المسئلة بأن قوله أنت حر كيف شئت تفويض بحال الحرية بعد وقوع أصلها ولا مباح لذلك فيلغو كافي أنت طالق كيف شئت في غير المدخول بها ولا يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت انه انما يتم على أصل أبي خيفة رجه الله (قوله فعلم ان بطلان الخ) فان صاحب الترجيح لا نسلم دلالة كلام المبسوط على هذا بل لا يدل الاعلى اشتراط مشيئة أصل الحرية عندهما ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشيئة الاصل عندهما وأما عند أبي خيفة رجه الله فالمشيئة ما تعلقت الا بكيفية المصدر فاذا بطلت الكيفية بطلت المشيئة أيضا لانها تعلقت الا بها وقد عرفت ان فناءه من التقرير السابق (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) فيه بحث وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغيز له بالحرية فكيف

قال (ولقائل أن يقول انه يكون معلقًا ومجزعًا على مال وبدونه الخ) أقول يمكن أن يدفع بأن المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقًا ومجزعًا على مال وبدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستعمل بذكره بخلاف الرجعة والبنونة وكونه واحدًا واثنين وثلاثًا فها أمور لا مجال للعقل بذكره على من له انصاف قال (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) أقول فيه اشكال وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغيز له بل يجتاز مع أجزاء الارض فيثبت في التام من ان ابتداء اليمن في الكور انعمت على المهجر في الظاهر وعند الاوراقه ما بقي كذلك

داخضة عندهم (قوله ولا ما فيه الخ) قيد به احترازًا عما كان فيه ما فأتى لان اعادته أحيى يمكن لانه لا يعدم بالكلية بل يجتاز مع أجزاء الارض فيثبت في التام من ان ابتداء اليمن في الكور انعمت على المهجر في الظاهر وعند الاوراقه ما بقي كذلك

فان كيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
 ففي العتق وغير المدخولة لامشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض
 اليها بان يجعلها بائنة أو ثلاثا ووضح هذا التفويض لان المطلاق قد يكون رجعيًا فيصير بانها تجبى العدة
 وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بنضم اثنين اليه وحينئذ تضير الجرمه غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار
 التفويض الى مشيئتها واما تفويض الاصل في صوطاتي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
 لفظ طلق وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل حال
 حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من
 الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الا بانه انه انكار لا يصل الكفر بانكار احواله
 ضرورة انه لا ينقل عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات
 الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لم يكن محسوسا
 كان معرفة وجوده بما ناره وواصفه فاقتضت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت المالك في
 البيع والحل في النكاح والوصف مقتضى ايضا الى الاصل فاستوى يا وصار تعليق الوصف لتعلق الاصل واما
 ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اوله فلانه لاجه لتخصيص
 ذلك بما ليس محسوسا واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس محسوسا لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما

بعض لما قبله حكم قبله قيل ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان والجواب بان القيد المستفاد من
 كلمة كيف لا يغير الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل مكثرة اذ لا شك انه
 لو لم يذكر كلمة كيف في قوله أنت طالق كيف شئت لم يدخل بها يقع الطلاق الرجعي وبعد ذلك كرها لا يتعين
 ذلك وهو ظاهر (قول المصنف ان لم ينو الزوج وان نوى الخ) ههنا سؤال مشهور وهو ان المعقول ان
 لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبار السائر
 التفويضات فالظاهر ما روى عن أبي بكر الرازي والطحاوي من ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان
 يجعل الطلاق بائنا أو ثلاثا في قول أبي حنيفة رحمه الله قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية
 وقد رجعت الفصول في جواب هذا الاشكال فاقرع سمعي جوابه فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي
 واجاب عنه الشيخ اكل الدين في شرح البرزوي بالفرق بين هذا التفويض وعامة التفويضات لان
 المفوض ههنا متنوع بين البينونة والعدو فيحتاج الى النية ليتعين احدهما بخلافها (قوله وصار تعليق
 الوصف لتعلق الاصل) فيه بحث من وجهين الاول اننا سلمنا ان تعليق الاصل لتعلق التابع لكن كل من
 الاصل والوصف ههنا اصل من وجه تابع من آخر كما بينه فانما يلزم من تعليق الوصف لتعلق الاصل
 لو كان يلزم من تعليق احد الاصلين لتعلق الاصل الاخر فلا بد من بيان الملازمة اللهم الا ان يقال لما
 كان كل منهما اصلا وتابعا من وجهين صار اعتبره المتضايقين واذا علق احدهما بشئ لا بد ان يتعلق الاخر
 به ضرورة انه تابع له الثاني ما ذكره اكل الدين في شرح البرزوي وهو ان الاستواء من جهة لولا وجب
 كون تعليق احد المستويين لتعلق الاخر لزم انتفاء الفاسد على مذهبا واللازم باطل لان الاحكام
 عندنا تنقسم الى جائز وفاسد باطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة
 باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة حسافلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان
 الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون باطلا لا فاسدا وان كان الوصف مثل الاصل

بلا مزية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان قال

بان

النيقين أما يتبها
 فلانه فوض اليها
 واما نية فلان الزوج
 هو الاصل في ايقاع
 الطلاق فاذا تعارضا
 تساقطت فبقي اصل
 الطلاق وهو الرجعي
 (وعندهما يتعلق
 الاصل أيضا) أي في
 أنت طالق كيف شئت
 يتعلق اصل الطلاق
 أي وقوع الطلاق أيضا
 بمشيئتها (فعندهما لا
 يقبل الاشارة) أي
 ما لا يكون من قبيل
 المحسوسات (فحاله
 واصله سواء) أي ان
 هذا مبني على امتناع
 قيام العرض بالعرض فان
 العرض الاول ليس
 محلا للعرض الثاني بل
 كلاهما محالان في الجسم
 وليس أحدهما أولى
 بكونه أصلا ومحملا
 والاخر بكونه فرعا
 وحالا فمما نحن فيه
 لا نقول ان الطلاق أصل
 والكيفية عرض قائم
 به وان الاصل موجود
 بدون الفرع بل ههما
 سواء في الاصلية
 والفرعية لكن
 لا ينفك كل واحد منهما
 عن الاخر اذ الطلاق
 لا يوجد الا وان يكون
 رجعيًا أو بائنًا فاذا تعلق
 أحدهما بمشيئتها يتعلق

الاخر

اليها ولا ستأثرها لا يثبت بها

ما يندري بالشبهات فلا
يحد بالتعرض نحو لست
أنا بزنان قالوا وكنائيات
الطلاق تطلق عليهم مجازا لان
معانيها غير مستترة لكن
الاهام فيما يتصل بها
كالباين مثلا فانه مبهم في
انها باينة عن أي شيء عن
النكاح أو عن غيره فاذا
قوي فوطئها) وهو
البيئونة عن النكاح
(تعين وتبين بموجب
الكلام ولو جعلت
كناية حقيقة تطلق
وجعية لانهم فسر وها بما
يستمر منه المراد والمراد
المستتر ههنا الطلاق
فيصير كقوله أنت طالق
اعلم أن علماء نارجهم الله
لما قالوا بوقوع الطلاق
البائن بقوله أنت بائن
وأمثاله بناء على ان
موجب الكلام هو
البيئونة ورد عليهم ان
هذه الالفاظ كنيات
عندكم والكناية هي
ما استتر المراد منها
والمراد المستتر هو الطلاق
في هذه الالفاظ فيجب
أن يقع بها الرجعي كافي
أنت طالق فأجاب
مشايختنا بان اطلاق لفظ
الكناية على هذه
الالفاظ بطريق المجاز
كأذكري في المتن فيقع بها
البائن لان موجب
الكلام هو البيئونة

بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة وأما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحداهما
عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر
فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعا فلان عدم الانفكاك اغما هو بين الطلاق
وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيئتها اغما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد
كيفية ما وقد يعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير
الصريح والكناية فهذا يبان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى التبيين عن الحكم الشرعي بتعلق بنفس
الكلام أرادته أو لم يردده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فخرى على لسانه أنت طالق أو أنت حريق
الطلاق أو العناق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة العقيد بصدق ديانته لا قضاء والكناية تحتاج الى
التبيين أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولا ستأثرها)
أي لغير المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حذف القذف إلا إذا
صرح بنسبته الى الزنا مثل زنت أو أنت زان بخلاف جامعته فلانه أروا قمتها أو ووطئها وكذا إذا أقر على
نفسه بما لا يجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يجب التعريض وهو ان يدكر شيئا يسد به على شيء لم
يدكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه حيث لا سلم عليك وأنظر الى وجهه الكرم وحقيقته امالة الكلام
الى عرض أي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست أنا بزنان تعريضا بأن مخاطب زان لا يجب الحد لان
التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم
من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نبي الاسلام عن المؤذي (قوله قالوا وكنائيات الطلاق)
مثل أنت بائن أنت بته أو بته أنت حرام بطلاق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان
حقيقة الكناية ما استقر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل
اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الاهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم
المراد الا ان محل البيئونة هي الوصلة وهي متنوعة أو اختلفت كوصلة النكاح وغيرها فاستمر المراد

فيكون الربا جائزا فلا فاسد وليس كذلك بالاجماع (قوله وأما ثالثا الخ) قد يجاب عنه بأننا لانسلم ان
ثبوت عدم الانفكاك بموجب استلزام تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها لجواز أن يتعلق أحدهما
بها دون الآخر مثلا اذا قال الزوج أو قعت طلاقا وفوضت كيفية أي كونه رجعيا وبائنا الى مشيئتك
فالكيفية تتعلق بمشيئته دون الطلاق وانما يثبت هذا الوهم من انهام تعلق قول المصنف فاذا تعلق
أحدهما بعدم الانفكاك وليس كذلك بل هو متعلق بقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبني
المساواة امتناع قيام العرض بالعرض وأنت خبير بأن التعريض اذا تعلق بقوله بل هما سواء لزم ثبوت
الغوية في قوله لكن لان انفكاك الخ فتأمل (قوله وأما رابعا الخ) هذا الاعتراض اغما هو على قول
المصنف لكن لان انفكاك الخ لكن قول الشارح وأما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على قيام العرض
بالعرض مقتصر عليه لا يخلو عن تكلف ثم انه انما يتوهم وروده لو تعلق قول المصنف فاذا تعلق الخ
بقوله لكن لان انفكاك وأما اذا تعلق بقوله بل هما سواء فلا وفي بعض نسخ الشرح بعد الاعتراض الرابع
هكذا ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها
ضرورة (قوله قد سبق تفسير الصريح) وهو ما ظهر المراد منه والكناية وهي ما استتر المراد منها ولا
يفهم الا بقربته وكل منهما أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا (قوله يعني ان الحكم الشرعي الخ) فيه
يبحث وهو ان الحكم المذكور للصريح اغما يظهر في الثلاثة الذين جدهن جدوهن جدهن وهي الطلاق
والعناق والرجعة لافي الجميع حتى ان البيع بالتجئة اذا ثبت باتفاقهما أو بالنية بصدق مدعيه قضاء
وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسرها بتفسير علماء البيان ثبت المدعي وهو البيئونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكليف

لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد معناه معنى بان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم يتقبل منه بنيتة الى الطلاق فتطلق على صفة البيئونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه

يمكننا فلان بقى اليمين على ما اعتقدت ان في مسألة قنصل الميت وقلب البحر فاليمين قد اعتقدت ابتداء على القدرة في الجلبة لاعلى الامكان الظاهر ولا يعتقد اليمين على ما خلقه الله في الكوز كما اعتقدت على حياة محمدتها الله تعالى في الشخص بعد ما خلف مع العلم بعونه لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشرب من الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز وقت اليمين اشارة الى الموجود لكونه متشارا اليه وتقدر الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم ليس بشئ فانه مع مخالفتها في الهداية والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنفية في جعلهم مسألة الكوز وقد اريدت حاقبه من الماء بل مسألة مس السماء وقلب البحر ظاهرا فسموا ذلك لافرق بين الصور بين

لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذي يظهر اثر البيئونة فيه فاستعيرت لها الالفاظ الكناية و احتاجت الى النية ليزول ايهام المحل وتعين البيئونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع با رجعا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار المراد المتكلم به اظاهر كما في جميع الكنايةات وان اريد ان ما اراد المتكلم به اظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن اتوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية لا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقبقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية ليجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسر والكناية بما فسر ها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لاذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول التجار معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البيئونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعا وهذا مني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جوار ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اهم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس باللازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعا ولا ملزوم له لان البيئونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء وورثه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة

(قوله واحتاجت الى النية الخ) يعني انها وان كانت صريحة الا انها شابهت الكناية من حيث ايهام المحل فاحتاجت الى النية لذلك وهذا اندفع ما يتوهم من ان هذه الالفاظ لما تكن كنايةات حقيقة كانت صريحة فينبغي ان لا يحتاج الى النية كما هو حكم الصريح (قوله حتى يلزم كون الواقع به رجعا) كما قال الشافعي اذ لا يقع بالفاظ الكناية عنده الا الرجعي هذا ويمكن ان يجاب عن أصل السؤال اعني لزوم كون الواقع بالفاظ الكناية رجعا بعد تسليم ان الكناية حقيقة في هذه الالفاظ بان يمنع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعا بل بيئونة وصلة النكاح ولا نسلم انها تعين طلاقا رجعا (قوله الا بما استتر منه المراد) فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايةات مصطلحة عندهم فيبقى أصل السؤال ويندفع الجواب (قوله ولم يشترطوا الخ) حتى يتدفع السؤال المذكور اعني لزوم وقوع الرجعي بها بان اللازم اعني البيئونة مرادة ايضا فلذا يقع البائن (قوله فلا يتأتى ذلك الخ) اذا البيئونة واقعة قطعا وجوار ارادتها لا يستلزم وقوعها (قوله لا يقال اللازم الخ) حاصله انه يجب في الكناية المصطلحة كون

(ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماها الخ) أقول اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وعند الشافعي لا يقع بها الا رجعي لانها كنايةات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وأجاب مشايخنا بما نقله الشارح رحمه الله تعالى لكن يرد عليه اعتراضه بل الجواب انها ليست كنايةات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايةات الطلاق او الكنايةات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن البصر بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في أنفسها كنايةات حقيقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت في مرقاة الوصول ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ

قريته

أريدت حاقبه من الماء بل مسألة مس السماء وقلب البحر ظاهرا فسموا ذلك لافرق بين الصور بين

الاقراء فاذا فواه اقتضى
الطلاق ان كان بعد
الدخول وان كان قبله
ثبت بطريق الطلاق
اسم المسبب على السبب
ويرد عليه ان المسبب
انما يطبق على السبب اذا
كان المسبب مقصودا منه
وهنا ليس كذلك

اصلا له كالا يكون الماء
على تقدير الخلق هو الماء
الذي في الكوز وقت
اليمين كذلك لا يكون على
تقدير احدث الحياة في
الشخص الحياة التي كان
عليها وقت اليمين وقد
ذكر في النظم انه فيما
اذ لم يعلم انه لانه فيه فان
علم فيحدث بالانفاق ولا
نسلم ان الاشارة الى الماء
بل هي الى الكوز واما

الاشارة التي تتضمنها
المعرفة فلان سلم ان مفادها
معهودية هذا الماء
الخاص بل معهودية
مطلق الماء فان الاشارة
فيه الى ما يعرفه كل احد
من ان معنى الماء ماهو
من بين الاجناس وهو
لا يقتضى الوجود في
الكوز في هذا الوقت
لا يقال ان وضع المسئلة
في الهداية وغيرها فيما
تحقق الارقاع بعد زمان
يمكن فيه من الشرب
لان اليمين تعقد بالسر
فيسئتي منه زمان

قربنه من عرف اودلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا يخاف في
انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طوبى لالنجاد
كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضمنا فالايوب يجب ثبوت طول النجادة أو كثرة الرماد
فن ايب يلزم الطلاق بصفة البيوتون ولهذا جعل صاحب الكشاف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه
الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان
المراد بها البيوتون والحزمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله الاقوى
اعتدى) أي تطلق بصفة البيوتون في الكنايات الاقوى اعتدى واستبرئى رجل وأنت واحدة فان الواقع بها
رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها المنتقل
منها الى الطلاق الملزوم لانها لادلالة في معانيها على البيوتون بخلاف لفظ بائن وحرام ونبه ونبه وبيان
اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليكم أو ما بعد من الاقراء والمراد مستكرا
فاذا لوى ما بعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى ساقفة
الطلاق تحميها للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد في هذا تنبيه على ان الملزوم
المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ماهو المعبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد
الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فاجهه للاقتضاء و ارادة حقيقة الامر بعد الاقراء ينتقل
منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها الاقوى جعل قوله اعتدى مجازا عن كوني طاقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب او جوب الاعتماد ولا يجوز ان يطبق على
لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتم لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز
ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعد ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية
عن التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التفسير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة فائنة فتحقق اصالة

المعنى الحقيقي لازما و ملزوما معا وكلا الامر من منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحا عليها (قوله وههنا
بحث) يمكن أن يجاب عنه بأن يقال ابتداء البائن انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبيوتون لاعت
مطلق الطلاق فتلزم البيوتون لا تتباعد لها فثبت به الطلاق بصفة البيوتون (قوله وههنا لو سلم) اشارة الى
المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي كما سبق (قوله ولا يرجع اليه
الصدق والكذب) قيل عليه كلامنا في الانشاء ولا احتمال للصدق والكذب فيه فعدم رجوعها الى
الموضوع له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظاهر لان الشارح لم يجعل عدم رجوع الصدق
والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كونه المعنى الحقيقي مقصودا فيه بل معنى كلامه ان عدم كونه
الموضوع له مقصودا في مطلق الكناية محقق عندهم مسطور في الكتب ولذا يرجع الصدق والكذب
في الاخبار وهذا كلام صحيح لا غبار عليه (قوله وظاهر كلامه الخ) لانه صرح بأن قوله الاقوى اعتدى
استثناء من قوله فيطلق وهو متفرع ظاهرا على قوله فيراد بالبائن معناه الخ وانما قال ظاهرا الاحتمال كونه
متفرعا على قوله وتبين بموجب الكلام لانها ليس بظاهر (قوله قد يكون لازما متقدما) واما قوله فيما
تقدم المراد باللازم ماهو بمنزلة تابع الشيء فعنه التابع بحسب الصدق ولا ينافي التقديم بحسب الوجود
(قوله لان طلاق غير المدخول بها الاقوى جعل العدة) فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على جواز المعنى

كنايات حقيقة

حقيقة والمتنع فيما اربى من غير فصل لانا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف تخرج الفقهاء فانهم لم يفرقوا بين الصور بين اذ جمع الماء

زوجا آخر فاذا قوى
اقتضى الطلاق كما مر
(وكذا أنت واحدة)
لانه يجتمل الطلاق فاذا
قوى يقع بها الرجعي
ولا تبين لعدم دلالة
على البينونة (التقسيم
الثالث في ظهور المعنى
وخفائه في اللفظ اذا ظهر
منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه

على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتسار وأجيب بان الشرط في اطلاق
اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبيه أيضا كاختصاص الفعل
بالارادة والخبر بالغيب ونحو ذلك والاعتسار شرط بطريق الاصل المختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطريق التبعية والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من
باب الاضمار أي طلقته فاعتدي أو اعتدي لاني طلقته في المدخول بها ثبت الطلاق وتجب العدة وفي
غيرها ثبت الطلاق عملا بنبته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسيره
وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل أن يكون للوطء وطيب
الولد وأن يكون لتتزوج بزواج آخر فاذا قوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاها والمباحث المذكورة في اعتدي
آية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مر فوعة أو منصوبه أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في
قومك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على انها وصف
للمصدر فاذا قوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلبة واحدة ولادالة على البينونة في الصور الثلاث
فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من
قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استار المراد به (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى
عنه وخفائه وهو انب الظهور والخفاء باعتبار الظهور ويحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفي النص
كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام
المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بخوبيا أي الناس اتقوا بك الآية ونحو الآية والاشارة بالسارق
والسارقة الآية فتمكون الاربعة أقساما متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيشة متداخلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا

المنشوف ويمكن وانما
لا يبحث فيما اذا حلف
لا ركب هذه الدابة وهو
راكبها فزل من ساعتها
لان تحقق المكث بدون
الزمان غير ممكن ولو مكث
برهة بعد الحلف بحث
هكذا وانما لا يبحث في
الموقت أي فيما قال والله
لا شر بن ماء هذا الكوز
اليوم فأر بق قبل الليل
لان البر في الموقت انما
يجب في الجزء الاخير من
الوقت وعند ذلك
لا يتصور البر لا نقضاء
الوقت المعين محلا للبر فهو
لامتناع اعادة الوقت
المتعين طرف البر لا لامتناع
اعادة المهرات فانه لم يعد
بعينه بل نشف في الارض
فانما غير مستحيلة حقيقة
بل عادة هذا بالجملة انه اذا
لم يكن في الكوز ماء
لا يبحث مطلقا عندهما
تخالف الا في يوسف رجه
الله واذا كان فيه ماء
فأر بق من يومه كذلك الخلاف في الموقت ويبحث بانفاق الائمة الثلاثة في المطلق خلافا لفرجه الله

الحقيقي بل يصح حيث يمنع كما مر منه تحقيقه (قوله وأجيب بأن الشرط الخ) هذا الجواب يصلح جوابا
عن طرف عامة الفقهاء المكتمة في اطلاق اسم المسبب على السبب باختصاص المذكور لانه بعضهم
القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز ولا يحدوا لليس في كلام الشارح ما يدل على ان
الجواب يتم على جميع الأقوال وقد أجيب أيضا بأن المراد من السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب
للحل والطلاق علة لوجوب العدة شرعا كما ذهب الفقهاء والدخول شرط فلا يرد تخالف الحكم عنه في غير
المدخول بها واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا (قوله مختص بالطلاق لا يوجد في غيره) فوجد الاختصاص
الجور للاستعارة هكذا أجاب الامام حافظ الدين وصاحب كشف المنار وهذا حق على مذهب الامام أبي
حنيفة رجه الله حيث جعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم أما على مذهب صاحبيه حيث جعله خلفا
عنه في الحكم فلا يتم اذ هذا الكلام لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة قبل الدخول فلا يصلح
أن يكون خلفا عنه كافي عين الغموس فانها لم ينعقد الايجاب بحكم الاصل وهو التزم تنعق لايجاب
الخلف عنه وهو الكفارة وكافي عبدا كبرنا قال هذا ابني كذا في شرح البديع للاصفهاني (قوله
مر فوعة أو منصوبه أو موقوفة) هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع الطلاق اذا قال واحدة
بالتنصب حتى يكون نعم المصدر محذوف وأما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع شئ وان قوى وان لم يعزب
واحدة يحتاج الى النية كذا في الكافي (قوله وقد مثلوا للظاهر الخ) يعني مثلوا بالآيات المذكورة
مع كونها مسوقة لايجاب معني بقصد منها فلولا كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح تمثيلهم به

لا معنى

المعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أى أحدهما أو الا فلا يكون شئ
 من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم ان زاد
 الوضوح) أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذمور
 في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سبق الكلام له) دال على ان زيادة
 الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ ومسوقه له شئ آخر غير لازم
 للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيسه من نصت الشئ رفقته ونصت الدابة
 استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سدباب التأويل) من أوقات الشئ صرفته
 ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل نصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير بما الغة
 الآيات (قوله أى أحدهما) على سبيل منع الخلو ولو اكتفى باحتمال التأويل لكان (قوله فلا يكون
 شئ من الخاص نصا) لان الخاص لا يحتمل التخصيص أيضا أصلا (قوله ما يدل على هذا) أى على
 كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له
 (قوله لان الوضوح فوق الظهور) اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق
 الظهور ولا يلزم أن يوجد واسطة بين الظاهر والنص بل يسم شئ من الاشياء وهو ما وضع المراد به ولم
 يرد بان سبق الكلام لاجله والجواب ان الزيادة ههنا هي الزيادة التي في قولهم زاد الدية على الدرهم
 لا التي في قولهم زاد الدرهم كذا سمعت من الاستاذ وهذا يندفع أيضا الاعتراض بأن الزيادة لما قيسدت
 بكون سوق الكلام له استوى ذكر الوضوح والظهور (قوله دال على ان زيادة الوضوح الخ) رده
 صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين
 قوله تعالى وأتاكم منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النسخ و بين قوله تعالى فانكسروا ما طاب لكم
 مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز أن تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح
 للترجيح عند التعارض بل الازدياد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقدره تنضم اليه
 سيقا أو سيقا قائل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه بحث أما اول فلان قرينة السوق تمنع
 احتمال غير المسوق له فيراد به المسوق له وضوحا وأما ثانيا فلان القرينة لا تختص بالنطق قيمة فعلها
 حالية وأما ثالثا فلان ما ازداد وضوحا بفهام معنى آخر وهو تمام المراد للمفهوم الظاهر كما هو الظاهر
 من تعريف النص (قوله من أوقات الشئ صرفته) ان كان التأويل من الاول بمعنى الانصراف

قال (وفي النص احتمال التخصيص والتأويل) أقول أى احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال
 التأويل ان كان خاصا (قوله أى أحدهما) يعنى على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التأويل
 والتخصيص ربما يجتمعان في العام (قوله والا) أى ان لم يفسر بأحدهما بل اعتبر التخصيص والتأويل
 معا في النص شئ من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال (وسيجيء من كلام المصنف
 ما يدل على هذا) أقول أى على كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر
 قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال (أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح
 فوق الظهور) أقول فيه بحث لان الزيادة لما قيسدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور
 والوضوح فالوجه أن يقتصر على الدليل الثاني قال (قوله بان سبق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح
 الخ) أقول ذهب بعض الاصوليين الى أن ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق فانها اذا قلت
 رأيت فلانا حين جاء في القوم كان قولك جاء في القوم ظاهرا في معنى القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو
 قيل ابتداء جاء في القوم كان نصا في معنى القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم الى أن ازدياده عليه بأن

تفسر اولاً في المعنى بالتصرف في أمر عقلي باستعارة الهمك المخصوص للشعاع ثم
 (٥٢ - تلويح - اول)

الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا لأنه في جواب الكفار عن قولهم إنما البيع مثل الربا (وقوله تعالى مثني وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد) لأن الحل قد علم من غير هذه الآية ولأنه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء (ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى فاتوا المشركين كافة والحكم فسؤله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة)

المفسر وهو الكشف فبرأيه كشف لاشبهه فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالربا دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلاخزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم ان زاد) أي الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذا المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والخاص يسمى محكما من أحكام الشئ أي أنقضته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكام فلا نامنعته فالمحكم ممنوع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر نفي الاسلام في المحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد أو نفي يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو ان يكون بكونه مسوقا لمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لأنه قد يكون بوجه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لفظه قول أو فعل قاطع لا احتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو بقصد الدوام والتأيد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص وإشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا لأنه مسوق للتفرقة بينهما كما في الكفرة القائلين بتمامهما ثم ورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع أي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين وثلاثا أو أربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصافيه باعتبار قوله مثني وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحل على قصد فائدة جديدة أولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثاني ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بتعيينه ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لا يثبت القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذاوافق ما قرره أئمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زاد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومخرج الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة

استعمل فيه لفظ الاسد على أن لا يفاده قسمين متعارف بصدق عليه اللفظ حقيقة وغير متعارف بصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجح عند البيهقيين وما قيل من أن هذا ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجاز لغوي بل مجاز عقلي حيث جعل

فالتضعيف للتعبية وان كان من الاية والاصرف فهو للتكثير وكلام الشارح ظاهري الاول (قوله ولهذا يحرم التفسير بالربا) فيه إشارة الى معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن رآه فليتبوأ مقعده من النار فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض السلف من انكار صحة الخبر لما وجدوا ما ظاهره مخالفا لما عليه عمل الامة وقيل التفسير بالربا أي أن يحتمل المراد على ما يراد بعقله بالتأمل فيه دون أن يتفحص عن ذلك بالعرض على ما ظهر تأويله بالمرفوع وبالتواتر وقال قوم ذلك في المشابه الذي ليس للناس حاجة الى معرفة ما فيه فيكون تفسيره نازلا منزلة المعلوفيه (قوله اذ ليس الامر للوجوب) حتى تكون الآية ظاهرة في وجوب النكاح لاني حله (قوله متأخرة عن تلك الخ) فيه بحث اذا الظاهر ان الآية المذكورة ظاهرة

بقوم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي ينضم اليه سباقا أو سياتا فإيدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا يفهم من ظاهر الكلام بل سياقه وهو قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا يعرف أن الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام وأحل الله البيع وحرم الربا فاني بما تاملان ولم يعرف هذا بدون تلك القرينة فاختر المصنف الاول وان اختار صاحب

والسلام بالنسب بأسد أو أسد أو أسد على أنه استعمال في ما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز

التظيران الأولان للمفسر والمحكم مسد كوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفسوق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى

وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ في كل منهما مفسر اذ ليس في الآية ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما في كل منهما محكم لان الاختيار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كأن الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا أووردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى فانوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد باب النسخ (والسكلى يوجب الحكم

والسلام أو دا عن كل حرو عبد الحديث (قوله التظيران الاولان) أو رد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالتمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظرا لانه ان اشترط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأييد كافي قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل أو لم يشترط شئ من الامر بن على التغيين بل أر يد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليمه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على بيان الاقسام الاربعه واشترط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجدوا الا فالاقسام الاربعه متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وقوله كلهم ازيد اوضوحا فصار نصا وقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجدوا اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم القطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا يد من ان يكون كلاما مفسدا محكما واعتراض أيضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثلا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن و رد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعدم ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وله كذا يتناول الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى فانوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والسكلى) أى الظاهر والنص

في حل السكاح سواء كانت متأخرة عن ثلاث الاية أم لا أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلا به لو كان نصا فيه لم اتركه في الآية الثانية لانهما مسوقه ايضا حيث دل بيان حل السكاح الا ان يوجد فيه اقدم زاد تكون مسوقه لاجله فلنأمل (قوله فالتمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فيه بحث وهو ان اللام في الملائكة يحتمل العهد ونعميم هؤلاء المعهودين الذين منهم ابليس عليه اللعنه كما قال طائفة اهلهم غير الكرو وبين وقع هذا الاحتمال لا يصير مفسرا او عدم قرينه العهد مع انه الاصل عند الاصوليين ممنوع (قوله وان اشترط ان يكون ذلك الخ) لقائل أن يقول المراد هو الامر الثالث وهو عدم قبول النسخ اما باعتبار لفظ دال على الدوام وأما من حيث مفهومه فحينئذ يظهر الفرق بين الآيتين وذلك لان مفهوم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لا يقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن كونه اخبار الله تعالى لقيام البرهان العقلي على صحته بجلاى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم فانه اذا قطع النظر عن كونه اخبار الله تعالى لا يجوز العقل بثبوته اللهم الا أن يقال هذا المعنى الخاص لا يفهم من اللفظ (قوله من غير نظر الى قوله تعالى فسجد الخ) لا يقال اذا قطع النظر عن قوله فسجد لا يكون الباقى مفسرا صروره انه يشتمل على الظاهر والنص ايضا ومبنى اعتراض المصنف على بيان الاقسام لا يقول المفسر هو الملائكة مقيدا بقوله أجمعون كما ان لنص مقيد بقوله كلهم مع كونه ظاهرا في نفسه

لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم بموسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاستعداد يدل على خلافه ولا فرق بين

المدحيين الا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا أو لغويا ولا بد فيه ما من ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بأن يجعل الزجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضي كونه حقيقة على انه ناقص بكلامه هذا ما أثبتته في شرح التلخيص (قوله لا تجرى الاستعارة في الاعلام)

فشكل أو لابل نقلاً
فبمحل أو لأصل

قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخيلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على أنه لا بد فيهما من ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسماً والعليقة تنافي الجنسية واعتبار الافراد وردة السيد الشريف بأن تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة انما هو لكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهراً او وجه الشبهه ولا شك أن الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان اسمائها تنبئ عن أوصافها انباء تاماً كالخيل والاسد وأما الأشخاص فعلى ما تشتهر بأوصاف كذلك يكتم في الجود فيجعل من له غايه الجود قسماً ذلك الشخص المعروف والأخر غير

والمفسر والمحكم هو جب الحكم أي يشبهه قطعاً ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً لان الاحتمال وان كان بعيداً قاطعاً لليقين وردبانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفسد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالوضع والاقوى أولى وأخرى ولان فيه جمعاً بين الدليلين بمحل الظاهر مثلاً على احتمال الاخر الموافق للنص مثله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى منى وثلاث ور باع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بمحل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلاة مفسر فيعمل به (قوله وإذا خفي) أي المراد من اللفظ تخفاؤه اما بنفس اللفظ أو بعارض الثاني يسمى خفياً والاول اما أن يدرك المراد بالعقل أو بالاول يسمى مشكلاً والثاني اما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلاً

وهذا بمنزلة قوله فانسكحوا مطاب لكم الاية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قتيده (قوله والمحكم) لا يقال الحكم لذاته كيف يكون محكماً لغيره الا يرى أن الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره لانا نقول لا امتناع في تعدد الال الشرعية واجتماعها على معلول واحد كما سيأتي في القياس ان شاء الله تعالى (قوله أي يشبهه قطعاً ويقيناً) قيل لا وجه لذلك كراية يقين في شرح قول المصنف والكل هو جب كما سيصرح به في آخر هذه المباحث فيعمل التقسيم الرابع من أن الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد باليقين ههنا معنى القطع والطمأنينة التي توحد في اليقين أيضاً وهي التي ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل ويدل على استعمال اليقين لهذا المعنى سياق كلامه في الفصل الذي عقده لبيان حكم العام (قوله وعند البعض حكم الظاهر الخ) قيل لا تخالفه بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره هذا البعض اذ معنى قول المصنف ان الكل هو جب الحكم انه هو جب العمل لانه يحصل القطع واليقين بان المراد هو هذا وثبوت الحكم المنفي فيما نقل عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا والوجوب الحكم أي العمل (قوله جمعاً بين الدليلين بمحل اللفظ الخ) فيه بحث اذ لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بمحل كل منهما على معنى يحتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهر ونص مثلاً لان كون الكلام ظاهراً ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه مما اذا تقدم الظاهر على النص مثلاً بأن أبقى الظاهر على الظاهر وأول النص على النص لكان جمعاً بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس أولى لقوة النص لانا نقول حينئذ يرجع الى الدليل الاول أعني قوله لان العمل بالوضع والاقوى أولى وأخرى (قوله اما بنفس اللفظ) جهل ضمير نفسه الى اللفظ بعدما جعل ضمير خفي الى المراد لان

الكشف الثاني قال (أي يشبهه قطعاً ويقيناً) أقول لا وجه لذلك كراية يقين في شرح قول المصنف رحمه الله والكل هو جب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله في آخر هذه المباحث فيعمل التقسيم الرابع فمقدراً قال (والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله مما بعضه دليل) أقول فيه بحث مما سبق في بحث الخاص أن الاحتمال اذا كان ناشئاً عن الدليل كانب الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ نصاً بل ولا ظاهراً والكلام فيهما بل الحق ان كلا منهما ما بقي على حاله يفيد القطع وان يغير بأن كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل لا يفيد القطع فمقدراً قال (أي المراد من اللفظ الخ) أقول أرجح ضمير قوله وإذا خفي الى المراد ضمير نفسه الى اللفظ المتعارف عند الاصوليين

الاول

المعهود والافاندا اعترت تشبهه زيد يعمر وفي الشكلي والهمزة وقصدت المبالغة

لاخصاصهما باسم آخر في نظر

الاول يسمى مجازا والثاني متشابه فلهذا الاقسام متباينة بلاخلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والجملة من اجل الحساب رده الى الجملة واجعل الامر اهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ماخفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعراض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اوله من اخب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزبه له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطارار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقطعه فله من به على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان له قصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا) أي الخافي باطن الفهم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لان التطهر وهو المسد كور في الجنابة لا يدل على التكليف والمباينة في التطهر وذلك في غسل باطن الفهم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المباينة فيها أرقق وأما داخل العين فإيصال الماء اليه يورث العمى

المتعارف عند الاصوليين وهو المسد كور في أصول فخر الاسلام ان الخفي ماخفي هو اده بعراض غير الصيغة في مقابلته يجب أن يكون المشكل ماخفي هو اده لا لعراض بل لنفس الصيغة فاندفع اعتراض صاحب الترجيح فوجوب رجوع الضمير الى المراد (قوله فهذه الاقسام متباينة بلاخلاف) تبين الثلاثة الاخيرة ظاهرا حيث اعتبر في المتأخرين ما أثبت للمقدم فمأدرك عقلا وتقالا مثلا مشكل لا جهل وأما تبين الخفي مع الثلاثة فبان باعتبار فيها انتفاء الخفاء لعراض وان لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعراض ونفس اللفظ خفي لا غير (قوله اذا دخل في اشكاله) قيل المشكل كرجل اغرب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم بدأ مل في اشكاله ليمتوقف عليه بخلاف الخفي فانه لم يدخل في اشكاله بل هو كرجل اختفى فاذا طلبه وحده عرف من غير تأمل (قوله لانه في مقابلة الظاهر) ذكر في البردوي ان الخفي ضد الظاهر فعلى هذا يكون المراد بالتقابل التضاد واعترض عليه بأن اجتماع الضدين على موضع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان السارق ظاهر في موضع الخفي في حق الطرار والنباش وعن هذا رتب بعضهم وجعل التقابل بينهما تقابل التضاد والجواب ان اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق (قول المصنف كآية السرقة الخ) فان معنى السارق ما أخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو خفي في حق الطرار والنباش لان نفسه بل لعراض قيل هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني واعترض عليه بأن لا نسلم ذلك فان لبنا وأسدا اسمان متغايران ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز أن يكون السارق والنباش كذلك أجاب الشيخ أكل الدين في شرح البردوي بأن ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل سلما ذلك لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليت وأسدا لا يتغايران فيه بخلاف السارق والنباش ورد ههنا الجواب بقوله عليه السلام سارق أمواتنا كسارق أحيائنا روت عائشة رضي الله عنها وأجيب بأن الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك فيما ذكرتم (قوله لان التطهر الخ) اشارة الى أن اظهره في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أمر من باب التفعّل وأصله تطهروا قبلت الواو تاء والتاء طاء فأدغمه وأتى بمزة

أن الخفي ماخفي هو اده لعراض غير الصيغة في مقابلته يجب أن يكون المشكل ماخفي هو اده لا لعراض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فن أرجح الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد قال

الفقهاء ولم يصرحوا وقولهم أبو حنيفة أبو يوسف بمعنى أن البالغ الى هذه الدرجة هو أبو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من الغدول من التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه أعني وجه الشبه كانه يساوي المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده

ان كان الخفاء لمزبه ثبت فيه الحكم ولان قصان لا والمشكل اما الغموض في المعنى فهو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط وقوع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصرم بالتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفهم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة (و بالباطن في الصغرى) فملا يجب غسله في الحدث الا صغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف والمباينة لا قوله تعالى فاعسسوا ووجوهكم (أولا استعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله

التشبيه واداء أنه عين عمرو وكال شبهه به فقلت وأيت عمرا فان اظهرا أن ذلك استعارة بعلاقة المتشابهة ومن ذلك القليل قولهم أبو يوسف أو حنيفة بمعنى أن أبا يوسف رحمه الله يبلغ الدرجة القصوى من

الغدول من التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه أعني وجه الشبه كانه يساوي المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده

تكون من الزجاج لامن
الفضة فالمراد أن صفاءها
صفاء الزجاج وبياضها
بياض الفضة (والمجمل
كآية الربا) فان قوله
تعالى وحرم الربا بمجمل لان
الربا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم أن المراد
أي فضل فيكون مجملا ثم
لمابين النسبي صلى الله
عليه وسلم الربا في الاشياء
الستة احتج بعد ذلك
الى الطلب والتأمل
ليعرف عدلة الربا والحكم
في غير الاشياء الستة
(والمتشابه كالمقطعات
في أوائل السور

فالحق بالباطن في الطهارين دفعا للخرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغته وشرطا الا أنه مشتبه في حق
داخل القم والائف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكّل قلنا لانتم انه
معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع
ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع
داخل القم والائف أو بدونه (قوله أو لاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى
وأكواب كانت قوارير اقوارير من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء
القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لربما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من
الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فخاف استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) هو
ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية
الاقدام كما شترك أو لغرابه اللفظ كالهولع أو لانتقاله من معناه الظاهري ما هو غير معلوم كالصلاة
والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يربح ذكره أصلا كالمقطعات في أوائل
السور مثل المسميت بذلك لانها أسماء لخرروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته

الوصل (قوله قلنا لانتم انه معلوم شرعا) قال الاصفهاني في شرح البديع في تقوير الجواب سلما ان
التطهر معلوم لغته وشرعا لكن الاشكال في متعلق التطهر وهو كون داخل الائف والقم من ظاهر البدن
أو باطنه وبمجرد الطلب لم يظهر وهو شأن المشكّل لا الخفي وما ذكره الشارح أظهر لان المشكّل هو اللفظ
قتأمل (قوله والاختلاف فيه باق بعد) قيل عليه الاختلاف في النباش أيضا بان لان ابا يوسف من
علمائنا وما لكاو الشافعي يقطع عن النباش والتحقيق الذي ذكره جارقيه أيضا فوجب أن يكون
مشكلا أيضا وقد يجاب بأن قوله كيف والاختلاف فيه باق سند لقوله لانتم انه معلوم شرعا فإذ ذكره
كلام على السند وفيه نظر لان ما آل الاعتراض المعارضة بالمشكّل أي لانتم ان معنى السارق معلوم
شرعا قبل الطلب كيف والاختلاف فيه باق بعد ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عد
آية السرقة من أمثلة الخفي ليس نظاهر لان الخفي على ما فسره هو الذي يشبهه من غير الصبيغة وينال
بمجرد الطلب من غير فكر وهو هنا لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتهاد في ان معنى السرقة في الطرار
أكثر وفي النباش أقل فهذا المثال مناسب لتمثيل المشكّل كما في شرح البديع للاصفهاني (قوله
عطف على قوله لغموض) صرح بالمعطوف عليه مع ان المصنف صرح به أيضا اعلم الى ما في كلامه من
التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله لغموض لا قوله والمشكّل اما لغموض كما دل عليه كلام المصنف
ولعل مراد المصنف من العطف المعنى اللغوي أعني مجرد التعلق به بحسب المعنى وهو اذا اشار المعنى
الاصطلاحي (قوله وأكواب) أي أباريق بلا عروة جمع كواب كذا في تفسير القاضي (قوله فاستعلا
القوارير الخ) فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير يراد بها ما يشبهه بايغ عند جهود
المحققين لاستعارة صرح به في المطول والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير رجال والمعنى تكونت
حال كونها جامعة بين صفاء الزجاج وشفيفها وبياض الفضة وليتها وقد أشار اليه الشارح (قوله
كالهولع) هو من يسرع في الجزع عند اصابه المذكور وفي المنع عند اصابه الخبز (قوله اسماء لخرروف
يجب أن يقطع الخ) ان جعل قوله بحسب صفة الاسماء على معنى ان تلك الاسماء كل واحد منها مذكور على

(فان قيل معنى التطهر معلوم الخ) أقول بعد ما ذكر ان الصبيغة المذكورة في الجنابة تدل على التكلف
والمبالغة في التطهر ظهر ان خفاء المراد منها لنفس الصبيغة لا لغرض فعلها من قبيل المشكّل
لا الخفي فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب ولا وجه للتحقيق الذي ذكره بل التحقيق أن تعبير المبالغة في

داخليا في جنسه ان كان
المشبه به جنسا أو جعل
عينه ان كان شخصا
(قوله فان قبل معارضة)
يعني أن هذا انبي من
قبيل زيد أسد وهو على
ما تقر في علم البيان
ليس باستعارة لما فيه من
ادعاء أمر مستحيل بل هو
تشبيه بحسب الاداة
فيكون المعنى مثل انبي
وهو لا يوجب العشق
اتفاقا (قوله قصد انقل
عنه) أي على تقدير كونه
استعارة لان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى
معى هو المقصود في الكلام
وهو اثبات الخبر فيكون

المقصود اثبات الاسد به زيد وهو مجمل (قوله ادعاء معني الحقيقة في الشيء) قيل عليه انه مجمل الى

وتسميتها

وسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف أولان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والحى وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك مما يدل النص على ثبوته تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزهره عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابهة يعتقد حقيقتها ولا تدرك كقيمتها وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مقدراته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابهة ودرعا يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا اننا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجح دركها والجناب ان ما هو كمال في الخلق ربما يكون نقصا في الخالق وقد يقال ان التستر بمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تعالى مستز عن ذلك فيجب أن يكون من ثبوتها فيجب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغايب العظمة كما قبل ولا تستر الا هيبة وجلال والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا أنه لا يرجح درك الكيفية فيكون من المتشابهة لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بل يدل ان الله تعالى رانا فلا يكون من المتشابهة لا نناقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الحقي الطلب) أى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتبين المعنى عن اشكاله اذا الخفاء في المشكل أكثر وحكم الجمل الاستفسار وطلب البيان من الجمل فيبانه قد يكون شافيا ليصير به الجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعبية ثم تأمل تعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابهة التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيسته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على أن تأويل المتشابهة لا يعلم غير الله ورجمها وجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على أنهم

حدا بلا تعلق لها بالآخرى فالامر ظاهر وان جعل صفة لحروف يكون تسمية الاسماء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال باسم المدلول (قوله وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز) ليس مراده ان تسمية المصنف اياها بذلك مجاز اذا المذكور في كلام المصنف كالمقطعات فاعل مراده كالكلمات المقطعة بل مراده ان تسميتها بذلك كواقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لانها خلة في حد الاسم ولا عوار ما يختص به من التعريف والتكبير والجمع والتصغير ونحو ذلك علم افهى أسماء وبصرح التحليل وأبو على وماروى ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها الا أقول الم حرف الف حرف ولا م حرف وم حرف فالمراد منه غير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف متجدد بل المعنى اللغوى (قوله والوجه مجاز عن الرضا) ونما جعلوه مجازا عنه

الصيغة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاغتسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الهم وهم الحنابلة أوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف مما صرح فيه بعضهم باعتبار الكيفية وهم المالكية حتى أوجبوا لذلك فلي تأمل قال (وتسميتها بالحروف المقطعات الخ) أقول فان ألف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف أو وسط من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لهما المسطورة في كتب القوم والتعارف عندهم أخذ من قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر

ان احتج اليهما كما في الربا والمتشابهة التوقف أى حكم المتشابهة التوقف فهو دامن باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة محمود (على اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آما في بعض العلماء قرروا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرروا بالوقف فعلى الاول والراسخون غير طالبين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أبقى بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والافرار بحقيسته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنابه ككل من عند بنا أى سواء علمنا أولم نعلم والابق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا العصمة عن الزبغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمننا

ظهر ممثلا محذوف والحذف خلاف الاصل

أيضا يعلمون تأويل المماثلة الاول أنه الابق بالنظم لانه لما ذكر ان القرآن متشابه اجعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المستقيمين الذين لا يثيباً أستزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المماثلة حظ الزائغين لقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع المحرزعن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي نصدق بحقيقة سواء علمناه أول نعلمه فومن عند الله وفيه نظرنا لا يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكان الابق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المماثلة عطفاً للراسخين على الله وترك الوقف على الا الله يكون يقولون كلاماً مبتدأ موصفاً لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والم حذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفضل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالاً من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس (قوله

لان أمورا رضا يظهر في الوجه غالباً بالمشابهة (قوله فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) أي بتعلقون بظاهرة أو بتأويل باطل طلب أن يفشوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبس ومناقضة الحكم بالمماثلة وطلب أن يؤولوه على ما يشتهوا به (قوله وفيه نظر الخ) أجيب بأن الابق بتقديره كذلك ليناسب أما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد أما القرآن بدون أختها وفيه انه مبني على كون امأهنا تفصيلية ولا دليل عليه وبأن الناس اما جاهل أو علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما الزائغون فاذ اتبعت بين حال الزائغين بأنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الابتغاء والتوقف فكتفي بذلك الاول اشارة للابتنجاز بقى انهم ما حظهم منها وهل لهم حظ ونصيب منها أم لا فورد قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا جواباً عن هذا السؤال لا يبايننا العلم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيكون الابق أن يقال وأما الراسخون في العلم (قوله صالحة للابتداء الخ) فيه بحث لانه على تقدير أن يجعل قوله يقولون كلاماً مبتدأ يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكل ما هو هم خلاف المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه أولى وانما قلنا يوهم خلاف المقصود لانه يوهم انه خبر والراسخون وهو خلاف المقصود على ذلك المذهب اللهم الا أن يقال لا إيهام على تقدير الفصل لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينفي أن يكون يقولون خبر والراسخون على ما لا يخفى فلا يجب الوصل على هذا التقدير فليتأمل (قوله الى اعتبار حذف المبتدأ) فيه بحث لان الانسب أن يكون آمنا به كل من عنده بنا أي سواء علمناه أو لم نعلم قول من لا يعلم تأويل المماثلة اذ الانسب بحال من يعلمه أن يقولوا تأويله كذا وكذا بعد الايمان به واذا كان كذلك فالانسب والله أعلم ان يقدر بعد قوله في العلم وغير الراسخون أعني من العلماء الغير الراسخين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون الخ فثبت على تقدير الوقف على قوله والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله حالاً من المعطوف فقط الخ) فيه بحث أما أولاً فلان الوقف على قوله والراسخون يدل على عدم الحال لانه على تقدير كونه حالاً متصلاً فالوقف دال على الانقطاع ويمكن أن يقال الواقفون على والراسخون

أسئالها لا أقول الحرفي ألف حرف ولا م حرف ميم حرف قال (وأيضاً يحتمل أن يكون يقولون حالاً من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس) أقول لما كان القائل بموجب الوقف مستدلاً بوجهه شراً يضا وهو أنه لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون يقولون آمناً حالاً بمعنى قائلين

فكنا

المشبه المثلثة وهو الرجل الشجاع لاني منناه يدل قوله أسد على وفي الحرب تعامه * فحماة نفر من صغير الصافر

التدافع ليس بين مراداة معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقد علت أن مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور (قوله فهذا عين مذهبهما) قبل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى أمر مستحيل وعلى مذهبهما عدم الاستعارة فأين أحدهما من الاخر ورد بأن الاشارة الى ما ذكره من نفي الاستعارة بناء على الاستعارة قلنا حاصله منع التعليل المذكور (يعني لانسلم أن الاستعارة في خبر المبتدأ غير جائزة مطلقاً هذا هم لانفاقهم على الاستعارة في قوله هم الطال ناطقة (قوله خبر المبتدأ) هو اني اسم مشتق على ما في كتب اللغة من تفسير الابن بالولد أصله بنى أو بنو والاسم البنوة وفي حديث بنت غيلان

* وان جلست بنت * آى صارت كالبيت المبنى فعلى هذا حقيقة معناه وليس بتأويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعشق الابن لامن قبيل زيد أسد فلا حاجة الى أن يقال انه مستعمل في

المجهود والطافه في طلب العلم

(ابتلى الراسخون في العلم بالتوقف) أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو أن الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمشابهات فلما التفتت في انزال المشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنهتان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه وياتي نفسه في مدرجة الحجر والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا انتهى اقدم الطالبين وقد قيل العجز عن ذلك الادراك ادراك (مسئلة) قيل الدليل اللغظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم

فككا ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل المشابه لان الخطاب بمنال يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أخصى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الازيد وعمر وأى لا بكر وخالفه أشار الى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمشابهة هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يتبلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكفي للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلما راسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمهما جدوى أي نفعها لانه أشق فنوابه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من أحد وهذا كالأجماع على عدم وجوب التوقف في المشابهة أجيبت بأن التوقف مذهب السلف الا أنه لما ظهر أهل البدع وعسكوا بالمشابهة في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المشابهة بطلا لا قلوبهم ويؤاينا فساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المشابهة وانما من يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف نفا هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولا اثما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق أن هذا لا يخص المشابهة بل أكثر القرآن من هذا القبيل لانه مجرد لا تنقض بحائسه ولا تنتهي غرائبه فاقى للبشر انغوص على لآبيه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو مجرد بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير

يجهلون يقولون ابتداءية لا لاجل اعلى ان الوقف أمر لفظي توقيفي ليس مناطه على الانقطاع فقط وأما تأنيفا لانه اذا جعل حال من المعطوف يلزم أن يكون قوله هم هذا شرط لعدم علم ماسوى الله وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقي بعد التثنية والعلمهم وعلم الله تعالى ان اعتبر أنه يقتضى اثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى لان الاحوال شرط كما هو فساد المعنى على التقديرين ظاهر (قوله وفيه نظر) لان حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المشابهة وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التأويل كان في القرن الاول والثاني (قوله وهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين) وقد يدفع أيضا بأن القائلين بالتوقف يفسرون المشابهة في الآية لكرامة جبالا سبيل اليه للمخلف والهمك بما يقابله واستدل على ابتناء المذهبين على اختلاف التفسيرين بأن الوقف على الله يقتضى عدم علم الراسخين وعدم الوقف عليه يقتضى علمها وما وهما متنافيان مع انهما من السبعة التي من شروطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وقد عرفت أنه لا يلزم التواتر فيه (قوله بالمسئلة ليست كما ينبغي) قيل بل هو كما ينبغي بناء على ان البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقررت كتبه ان

ذلك وهو غير جائز لانه اما لخلع المجموع فيلزم أن يكون الله فائلا كما راسخين وهو ظاهر البطلان أو عن الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو قاعدة العربية أشار الشارح الى جوابه باختصار الشق الثاني بناء على ما تقررت في قواعد العربية أيضا من جواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس كافي قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة أي حال كون يعقوب نافلة لظهور أن ولدا إبراهيم عليه السلام انما هو يعقوب دون اسحق قال (ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه أنه اعتراض الخ) أقول فيه بحث لان ههنا البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقررت في

والطير اغريه عليه
بأسرها
فتح السراة وساكنها
وأمثال ذلك وقال السيد
الشريف هذا الاستدلال
يشعر بأن أسد استعمل
في مفهوم مجتري و صائل
فلا يتصور حينئذ تشبيهه
فضلا عن الاستعارة بل
يكون اطلاق اسم المزموم
على اللازم ثم استعمال
الاسد في معناه الحقيقي
ينافي تعلق الجارية الا اذا
لوحظ مع ذلك المعنى على
سبيل ما هو لازم له
ومفهوم منه في الجملة من
الجارية والعمولة (قوله
لا عموم للمجاز)
والضرورة تندفع بإرادة
بعض الافراد فلا يثبت
الكل كالمقتضى ورد بأنه
ان أريد الضرورة من
جهة المتكلم في الاستعمال
فممنوع لجواز أن يعدل
الى المجاز لاغراض تسخ
للمتكلم وتعرض له فان
في المجاز اطلاق العبارات
ومحاسن الاستعارات
الموجبة لمزيد البلاغة
وقال صاحب الكشف
عموم المجاز انما هو لما
يلحق به من الدليل
لا لكونه حقيقة والا
لكان كل حقيقة عاموما
قيل يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع أو القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا

الاعتراض أن الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر
وأما الاول فلتوقفه على أمور وجودية كقول الفقه لمعرفة معاني المفردات والتجوز لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور علمية كعدم الاشتراك والمجاز
وبحسبها ذلادلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات
أما الوجوديات فتوقف قطعيتها على عصمة لرواة ان نقلت بطريق الاتحاد والافعى التوازي وكلاهما
منتهى وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو اتفاقا يفسد الظن دون القطع ولا يخفى أنه
لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه ان أراد أن بعض
الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان أراد أنه لا شئ منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد له الا اناسم
أن الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر
فلان الاسم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كعنى السماء والارض ونحوها كقاعدة رفع
الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ما عن فيوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله أما في العدميات
لان مبناها على الاستقراء فلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي
يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الاعتد
قرينة تدل عليه باللفظ عند عدم قرينه خلاف الاصل يدل على معناه قطعيا ولو سلم عدم قطعية دلالة
عليه عند عدم قرينه خلاف الاصل فيوز أن ينضم اليه قرينه قطععه الدلالة على أن الاصل هو
المراد به وحينئذ يعلم قطعان الاصل هو المراد واللازم بطلان فائدة التخطاب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني
الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينه دالة على تحقق معناه قطعيا
وهي بلوغه وانتهى حد اعين نواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه
هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد اوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثلا للمجرد التقديم
لالتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانها
الدلائل الثقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقرائن فتكون من
المبادئ الكلامية لاصول الفقه فينبغي أن يعد من مسائلها ويعقب البحث الاول بها لانها كالاغراض
عليه مع الجواب (قوله ولا يخفى انه لا معنى الخ) اجيب عنه بأن عدم المجاز يتوقف عليه لانه يجب
أن يعلم أولا ان معناه الحقيقي ما هو وانتهى هل تتعذر ارادته أم لا ومعرفة المعنى الموضوع له تتوقف على
الاستقراء (قوله على تقدير ثبوته) اشارة الى عدم تعيين التقديم لاحتمال أن يكون الذين ظلموا بدلا
من وأسروا أو فاعل له والاول لا يذان ابتداء بان فاعله جمع أو فاعله الذم أو نصب عليه (قوله وتوسيط
هذا الكلام الخ) يمكن أن يقال مراد الشارح من التوسيط في الشرح التنبيه على أن ذكر التقديم

كتبه أن الدلائل الثقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقرائن
مشاهدة أو متواترة تدل على انقضاء الاحتمالات فتكون من المبادئ الكلامية لاصول الفقه فينبغي
أن تعد من مسائل الاصول كسائر مباحث الدلائل وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن
الحاجب فينبغي ان يكون اعتراضا على ما ذكر وجوابه عنه بل الصواب أن يكون ما ذكر
الشارح بقوله والاشبه الخ بيان وجه تعقيب معنى البحث الاول بهذه المسئلة بنوع تغيير بأن يقال انما
قيل يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع أو القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا
ليس بذلك لانه لا مدخل في ذلك لكون اللفظ حقيقة أو مجازا (قوله قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز) في التلويح ذلك مما لم نجد في
كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة قولنا جاء في الاسر د المائة الا يزيدوا وخصصهم الصاع بالمطعم مبنية على ما ثبت عندهم من عليه

كلا يكون من قبيل كوفي البراغيث (والتاخير والناسخ والمعارض العملي وهي طيبة اما وجودها) وهي بطل الله والصرف
والنحو (فلا عدم عصمة الرواة وعدم الثواتر واما العدميات) وهي من قوله ٤١٩ وعدم الاشتراك الى آخره

(فلان بناها على
الاستقرار وهذا
باطل) أي ما قيل ان الدليل
اللفظي لا يقيد اليقين
(لان بعض اللغات
والنحو والتصريف
بلغ حد التواتر)
كاللغات المشهورة غاية
الشهرة ورفع الغائل
ونصب المفحول وان
ضرب وما على وزنه فعل
ماض وأمثال ذلك فكل
تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطعي
كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم ونحن
لانذعي قطعية جميع
التقليبات ومن ادعى
أن لا شيء من التركيبات
يقيد للقطع عدلولة
فقد أنكر جميع
المتواترات كوجود
بغداد فها هو الاخص
السيطرة والعناد
(والعتلاء لا يستعملون
الكلام في خلاف
الاصل عند عدم
القرينة وأيضا قد
نعلم القرائن القطعية
أن الاصل هو المراد والا
تصل فائدة الخطاب
وقطعية المتواتر أصلا
واعلم أن العلماء
يستعملون العلم القطعي
في معنيين أحدهما يقطع الاحتمال أصلا

معانيرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كذا يكون من قبيل كوفي البراغيث) فان قيل هو باعتبار
التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان كوفي البراغيث أيضا يمتثل التقديم على أن يشبه البراغيث
في شدة نكاتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جميع لها قلنا المنراد بقبيل كوفي البراغيث اللفظة
الضعيفة التي يوثق فيها بالواو لالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شيئا سم أولم
يكن كذلك والايضا باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) بشرط عدم
المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتمال وجه اليه من غير
عكس فلا يجوز نكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى)
أورد طريق المعارضة وكذا على بطلان قول من زعم أن لا شيء من التركيبات أي الادلة اللفظية يقيد
للقطع عدلولة بقرينه أن القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالثواتر كوجود بغداد مثلا لانه تعالى
ثبت باتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بعلظة ودليل من خرف فهو مسقطه وهي في الاصل
الحكمة المموهة استعملت في اقامه الادلة على نفي ما علم تحققة بالضرورة والافه وعناد أي انكار
للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لانسلم أنه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيان لا ينافي

يكن في المقصود وانما ذكر التأخير بعده في المتن ليكون ما قرئين في كلام القوم (قوله فلا يتصور
افتراقهما) منع ذلك بأن تقديم شيء على شيء انما يلزمه تأخير الشيء الثاني لا تأخير نفسه بل ينافيه فعمل ان
التقديم انما يكون بدون التأخير وقد يجب أيضا بان الغرض قد يتعلق بالتقديم فيكون هو المخوط فصداد
دون التأخير وقد يعكس كما هو المقرر في فن البيان وان كانا متلازمين فبني المصنف بالتوسط هي هذه
النكته (قوله وفيه نظر لانا لانسلم الخ) فيه بحث لان عدم قطعية المراد اذا كان لاجل احتمال ارادة
غير المعنى المقصود فالتواتر لا يدفعه وخزم العقل بامتناع اجتماعهما على الكذب لا يوجب قطعية الارادة

عقبه بانها كالا اعتراض عليه مع الجواب والله أعلم بالصواب قال (وفيه نظر لانا لانسلم أنه انكار
للمتواتر الخ) أقول فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين أحدهما احتمال حكمه أن لا يطابق
الواقع والثاني احتمال كل من طرفيه غير ما يتبادر منه والمتواتر انما يقع الاحتمال الاول الغير المتنازع
فيه دون الثاني المتنازع فيه وحله أن الاحتمال الثاني يستلزم للدول ذلك لانهم اذا تقولوا مثلا أن بغداد
موجودة فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أراد من بغداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم
الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فإذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا مية
يلزم الكذب وبما التجوز لما تقر في موضعه أن المجاز يفارق الكذب بنصب القرينة وعدمه والمفروض
ههنا انتماء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة الاول أن كلام المصنف رحمه الله تعالى الى قوله وفي كلام
بعض الاصوليين أن معنى المسوق له ههنا الخ قال يرد على كل من الكلامين بحث أما على الاول فلانه اذا
ربطت كونه في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الإشارة وكذا بين النص وبين
العبارة وأما على الثاني فلانه يقتضي أن لا يكون الثابت بالإشارة مقصودا أصلا وهو باطل لان الخواص
والمراتب التي بها تتم البلاغة ويظهر الامجاز ثابتة بالإشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقررت في
كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا أصلا لا يعتد به
قطعا على أن كثير من الاحكام يثبت بالإشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما يقصده الشارع

الطعم في باب الربا وقيل ولو لم يقل الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات ومع ذلك فالتقليل بالضرورة مما لا يعقل ولكن
هذا مذكوري كتب أصحابنا (قوله لا يراد باللفظ الواحد) قيل لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي

الحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الثاني عن الاول كالتأخر والنص والخبر المشهور ومثلا فالاول يسمى علم اليقين والثاني علم الظمانية

من افراده كاستعمال وضع الفيد في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والحجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقته ويجازا اما اذا اشترط في ٤٣٠

اعادة المجموع القطع واسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جرم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله بالحكم) أي كالعالم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرآن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل

وبالحجة في الخبر الاحتمال ان احتمال حكمه ان لا يطابق الواقع واحة ان كل من طرفيه غير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وقد يجاب بان الاحتمال الثاني مستلزم للدول لانهم اذا نقولوا مثلا ان بغداد موجودة ففهم السامع منه ماهو المتبادر من ظاهره فان ارادوا من بغداد او الموجد معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامه الحقيقية وعلمه علامه الحجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر الاقر بنسبة يلزم الكذب لان الحجاز انما يقارقه بنصب القرينة كما نرى في موضعه وافروض ههنا انتقاهما قتلزم الكذب بالضرورة

ذلك الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شيء نبت ولا نقصد ليس في مثل هذا المقام فليتأمل والعمل ان يختار ههنا ما اختار المصنف رحمه الله وفي النص ما اختاره بعض الأصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه

(تم الجزء الاول وبقية الجزء الثاني وأوله التقسيم الرابع)

موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه في كتب الشافعية ان مذهبه ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقته فيهما كما في المشترك حيث أطلق المعنى الحجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختارا بين الحاجب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحده عناه الحقيقي والحجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لائق الاستد أي السبع والرجل السباع أحدهما من حيث انه موضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقته وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وهو

فوع من استعمال المشترك في معنيتين وانما ذلك من جهة اللغة اذا ثبت ذلك وهو مختار ابي الحسين البصري ووجه الاسلام الغرالي واختاره ابن الهمام في غير المفرد وجهه رأينا وأئمة العربية لا لغة ولا عقلا وذلك لان ارادتهم ما جئنا لايحلوا ان يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والاخر مجاز أم لا فان كان الثاني فليس بمحقق فيه وان كان الاول فلا بد من توجيه الذهن الى أحدهما حقيقة والاخر مجاز والذهن لا يتوجه اصله في حالة واحدة الى حكمين قطعا مما اتفق عليه العقلاء فاطبته